M.G.S. HODGSON

İSLÂM'IN SERÜVENİ

Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih

İZ YAYINCILIK

3

Ateşli Silah İmparatorlukları ve Modern Devirler

Marshall G.S. HODGSON, 1921'de ABD'de doğdu. Bu ülkede geçirdiği eğitim aşamalarının akabinde, üniversiteye intisap etti. Şikago Üniversitesi'nde, "dünya-tarihi" bağlamında İslâm medeniyetini ele alan dersler verdi. Bu arada, İsmailîlik üzerine geniş kapsamlı bir eser hazırladı ve çeşitli akademik dergilerde makaleler yayınladı. 1950'li yıllarda yazmaya başladığı, ilk edisyonu 1958-59'da yayınlanan The History of Islamic Civilization *adlı eserini 60'lı yıllarda geliştirerek yeniden ele aldı.* The Venture of Islam *adlı, tercümesini sunduğumuz bu eserin —3. ciltteki kimi notlar ve dipnotlar hariç— henüz tamamlandığı 1968'de Şikago'da öldü. Gustave von Grunebaum, Muhsin Mehdi, William McNeill, John U. Nef gibi önemli tarihçilerle birlikte çalışmış bulunan yazar, son olarak Şikago Üniversitesi'nde tarih profesörü ve Sosyal Düşünce Kurulu başkanıydı. Ölümünden sonra yayınlanan, elinizdeki eseri ile Phi Beta Kappa organizasyonunun Ralph Waldo Emerson ödülünü kazanmıştır.*



İZ YAYINCILIK: 40
İnceleme-araştırma dizisi: 21
İstanbul 1993

Özgün adı:
THE VENTURE OF ISLAM —conscience and history in a world civilization.
c. 3: The Gunpowder Empires and Modern Times
The University of Chicago Press, Şikago ve Londra, 1974

ISBN 975-355-054-5 (tk.)
ISBN 975-355-057-X (3. cilt)

Türkçe tercüme için
redaksiyon, yayına hazırlama ve tashih:
Metin Karabaşoğlu

Tercüme kurulu:
Ercüment Akat, Mete Akçok, Birol Çetinkaya, Deniz Diker, Nurdan Hacıislamoğlu, Metin Karabaşoğlu, Ercüment Karataş, Feray Özen, Ümit Sönmezler, Muhammed Şeviker, Sedef Tenim, Akile Zorlu

dizgi, iç düzen:
İz Yayıncılık
kapak:
İzgraf
baskı, kapak baskısı, cilt:
Eramat, 506 71 25

İSLÂM'IN SERÜVENİ

Bir Dünya Medeniyetinde
Bilinç ve Tarih

MARSHALL G.S. HODGSON

ÜÇÜNCÜ CİLT

ATEŞLİ SİLAH İMPARATORLUKLARI
VE MODERN ZAMANLAR

İZ YAYINCILIK

keresteciler sitesi, selvi sok. no: 19
34010 merter/istanbul
tel: 557 69 44 - 575 67 90 fax: 504 18 31

İÇİNDEKİLER

TABLO VE ŞEMALAR

BEŞİNCİ KİTAP

ALTINCI KİTAP

HARİTALAR

KISALTMALAR

c.	civarı
d.	doğumu
ö.	ölümü
ra.	radıyallahu anh
sav.	sallallahu aleyhi ve sellem
t.	tahminen
v.	vefatı
y.	yaklaşık

BEŞİNCİ KİTAP

İkinci Filizlenme: barut devirlerinin imparatorlukları

Herşeyin nihayeti ideallere yönelmelidir: şimdi tümüyle, daha azıyla değil, iyi olan bir hükûmet, prensin nihaî hedefi olmalıdır.

—*Wm. Penn*

BEŞİNCİ KİTABA ÖNSÖZ

MS 1500'den sonraki üç asrın bizler için önemi büyüktür; çünkü bu üç asır, içinde bulunduğumuz çağın temelini oluşturur. Modern zamanlara ulaşan İslâm toplumu bu yüzyıllarda biçimlenmiştir. Dahası, İslâm toplumu diğer Batılı olmayan medeniyetler arasında yegâne toplum değildi. Batının halen oynadığı dünya-egemenliği rolüne en çok yaklaşan toplumdu. Eğer müslümanlar tarafından yönetilen ve onlar tarafından kuşatılan hıristiyan, hindu ve budist halklar dahil edilirse, bu toplum dünyanın hâlihazırda gelişmekte olan İslâm-Asya kesiminin büyük kısmının temelidir. Çin ve komşularından ayrı olarak, İslâm, Doğu yarımkürenin halihazır düşük-yatırımlı alanlarının pek çoğunun geri planında, az ya da çok, büyük bir güç olarak belirir; ve onların halihazır durumlarına tarihsel açıdan en uygun olan, bu son yüzyılların İslâm toplumudur.

Fakat İslâmîleşmiş medeniyetin potansiyelini ve sınırlarını Orta Dönemler boyunca geliştiği üzere daha bir anladıkça, pek tesadüfî olmayan bir tarzda, bu yüzyılların da önemli olduğunu görürüz. Erken Orta Dönemde tasavvuf ve şer'î bilinç arasında gerçekleştirilen başarılı sentez sürekli (ve çok pahalı) bir sosyal hayatın en temel koşullarıyla karşı karşıya kalan bir sosyal kalıp oluşturmuş gibi görünüyordu —ki bu noktada muhafazakâr ruhun zaferinin bir öncü rol oynadığı şüphesizdi. İç çelişkilerin Geç Orta Dönemin çeşitli yıkıcı eğilimlerine kapı açmasına rağmen, muhafazakâr ruh gerçekten sorgulanmamıştı. Bu ruh, içerisinde müslüman bireylerin çaba göstermesi ve müslüman vicdanının ifadesini bulması gereken bir çerçeve halini aldı.

Bu arada, Yüksek Halifelik devletinin çöküşünden sonra oluşturulmuş bulunan toplum ve kültür kalıbı, Moğol prestiji çağı tarafından bazı can alıcı çıkmazlara sürüklendi. Daha önceki kültürel yaratıcılık çerçevelerinin yerini doldurdukça, muhafazakâr ruh, bizatihî, herhangi bir olası yeni yaratıcılık üzerindeki sınırlamaları empoze ediyormuş gibi görünüyordu; sanatlarda ve hatta ilmî tetkiklerde, müslümanların şer'î ruh tarafından, ideolojik şaşkınlık içinde olmasa da, bir üslup çemberi içinde kıstırılmış olduğu söylenebilirdi. Daha önemlisi, müslümanların kalıcı meşru hükûmetler oluşturmadaki yeter-

sizliği bu dönemde daha da ciddi biçimde ortaya çıkabilirdi. Neredeyse apolitik bir sosyal düzenle, hatta şeriatın kendisiyle birleşme noktasına gelen gerçek meşruiyet şeriatın kalıplarına hapsedildi, siyasî önderler ve onların garnizonları neredeyse yabancı bir müdahaleci durumundaydılar. Meşru hükûmet tesis etme problemi, tahminen özellikle Kurak Bölge'deki kaynakların harcanmasına dair temel iktisadî problemle mürekkep hale getirildi.

Yeni dönem, bu çıkmazlara yönelik cevaplarını, esasen muhafazakâr ruhu bozmadan buldu. Cevaplar kendi ikilemlerini beraberinde getirdi, fakat aynı zamanda en büyük beşerî başarı dönemlerinden biri muhafazakâr ruh içinde gelişmişti. Onaltıncı yüzyılın başlangıcında tüm müslüman halklar arasındaki siyasî güçlerin genel bir ittifak sağlamış olması geniş bir siyasî ve ardından kültürel yenilenme imkânı sağlamıştı. Bunun, takip eden iki veya üç yüzyılın tarihini geniş çapta belirleyen kültürel sonuçları, hemen hemen her yerde görünüyordu. İslâmîleşmiş toplumdaki en önemli uzun-vadeli eğilimlerin bazıları, tersine dönmüştü. Siyasî ve kültürel hayatın çok parlak bir şekilde yenilenmesi söz konusuydu. Mutlakiyetçi yönetime ve bununla birlikte gelen yüksek kültüre önem verenlerin gözüyle, İslâm toplumu sonuçta kendi içine dönmüş olarak görülebilirdi.

Fakat daha özgün bir İslâmî vicdanın ışığında yenilenme başarısızlığa uğradı. Çünkü farklı bir mülâhaza düzleminde, muhafazakâr ruh henüz çözülmemiş daha derin bir problemi ortaya çıkardı. Hükûmetler kendilerine kalıcılık sağlayan bir uyrukluk meşruiyetine doğru yol alabilirlerdi. Varlıklı kesimin kültürü, zahiren yolun sonuna gelinse bile, gelişmenin yollarını bulabilirdi. Fakat İslâmî idealler, ister istemez bu noktada icra ve ifa imkânı bulamadı. Doğrusu yeni cevaplara yol açan ikilemleri üreten, kısmen İslâmî görüşün süregelen baskısıydı. Eğer İslâmî idealler yerine getirilebilseydi, daha temel bir yenilenmeye gereksinim olacaktı. Bu da doğrusu statükoya razı olan yeni reformcular tarafından olduğu kadar, daha karamsarlar tarafından da, tarihsel biçimde olmasa bile, tutkulu bir biçimde hissedilirdi.

VİCDAN VE GELENEK ÜZERİNE

Dönemin başlangıcı açıkça gözümüze çarpar. Barut devirlerinin yeni ittifakları (onaltıncı yüzyıl başlarında) tarihsel akışın birbirine bağlı iki zıtlığını sundu; biri olumsuz, biri olumlu. 1500 yılında, İslâm toplumu nisbeten küllî bir kültürel ve siyasî düzen olarak, yarımkürenin dışına doğru yayılıyordu. Dilin, göreneklerin, sanatsal geleneklerin ve hatta dinî uygulamaların çeşitliliğine rağmen, yerel ve çoğu durumlarda geçici karakter taşıyan Darü'l-İslâm'ın birliği, içinde bulundurduğu devletlerin varlığından daha önemli bir siyasî olguydu. 1550'ye gelindiğinde, önemli bir esinti İslâm'ın kozmopolit kapsamlılığına değinmişti. Daha dinî seviyede bile, müslümanlar Şiîler ve Cemâ'î-

Sünnîler arasındaki yeniden yeniye acılaşmış bir dinî kavgayla bölünmüşlerdi. Daha önemlisi, büyük bölgesel imparatorluklar bu zamana gelindiğinde kendi aralarında İslâm toplumunun merkezî bölgesi diye adlandırdıkları bölgeyi —Balkanlar'dan Bengal'e uzanan tüm bölge— bölerek, kendi ayrı kültürel dünyalarını başa geçirmek üzere ilerliyordu. Bölgesel imparatorluklar dışında, Güney Denizleri ve Volga havzasında, müslümanlar kendilerini Moğol fetihlerinden bu yana, kâfirler tarafından daha çok tehdit edilir halde buldular ve daha merkezî bölgede kendilerini destekleyecek yeni imparatorluklar aramaya başladılar.

Fakat olumlu tarafta, apolitik kozmopolit birliğin zayıflaması hükûmetin meşruiyeti problemine kısmî bir çözüm getirmek suretiyle telâfi edildi. 1550'ye gelindiğinde, İslâm toplumunun daha büyük bir kısmını kaplayan ve askerî himaye devleti ideallerinin mirasçısı olan imparatorluklar, kendi çevrelerinde önemli ölçüde siyasî meşruiyet haklarını savunabiliyorlardı. Eğer uluslararası İslâmîleşmiş kozmopolitlik piyasa kültürünün üstünlüğü altında gelişseydi, bu daha çok, değişik bölgelerin kendi kültürel özerkliğini savunduğu nazik bir himayecilik altında olurdu. En önemli olgu da, bu imparatorlukların her birinde yeni bütünleşme biçimleri bulma teşebbüsüne izin veren kendi bölgelerinde, İslâm toplumunun sosyal ve kültürel hayatının oluşumunda önemli bir rol üstlenmeleriydi. En azından kendi sınırları içinde, hükûmet, şeriat hukukunun temsilcileri ve popüler müslüman kurumları arasında belirli bir uzlaşma sağlandı. Müslüman hareketin başlayabileceği ve koruyucularının bulunduğu Orta-Kurak Bölge'de, önceki yüzyıllarda iktisadî kaynaklarda vuku bulmuş olabilecek herhangi bir azalma, genel olarak İslâmîleşmiş yüksek-kültürel hayat düzeyinde, toplumun yayılmasıyla telâfi edilmişti.

Galiba bu yeni imkânların temelinde yer alması gereken unsur, manevî yenilenmeydi. Fakat yeni düzen ne şer'î, ne de sûfî görüşe tamamıyla cevap veriyordu. Yeni tarımsal imparatorlukların kurulması boyunca, sosyal değişkenlik azalmış gibiydi, ve eğer kesin barış ve güvenlik galip gelseydi, sıradan insanlık için adaleti getirecek olan vaad edilmiş Mehdî'yi arzulayanlar bunu güçlükle aksettirme durumunda kalacaklardı. Muhafazakâr ruhun zafer kazandığı yerde vicdanlı insanların görüşünün etkili olması için ne gerekliydi? —yani bir karşılıklı beklentiler çerçevesinin içerisinde, izin verilmeyen gerçek ayrılıklar arasında, yeni tarihî problemlerle henüz karşılaşmış, miras yoluyla geçen formları hiç varsayılmamış bu görüş nerede devam ettirilirdi? Belki de, kendi içinde tuzağa düşmüş bir vicdanî gelenek, kendi görüşleri dizisinin sonlu formülü içinde sınırlanmış olan, açığa çıkmış hareketlere doğru kayan hayatın ve tarihin talepleri içinde, dışta da tuzağa düşmeliydi.

Bu noktada araştırmalarımın yol gösterici unsurlarını tekrar dile getir-

mek istiyorum. Muhafazakâr ruhun himayesi altında bile, özellikle bir vicdan noktasında odaklanmış bireysel duyarlığın cevabı, tarihin en son köklerinden biri olmaya devam eder. Üç çeşit bireysel hareket niteleyebiliriz. Bir, bazıları tarihsel rastlantıdır —kişisel kabiliyet veya kişisel çıkar veya hayal ürünü— ve biri diğerinin etkisini yok eder (böylece eğer biri rüşvet kabul ederek kazanırsa, diğeri onu ihbar edecek ve bir diğeri de işçileri arasındaki namussuzluğu temizleyecektir.) İki, bazıları tarihsel toplanmadır—çünkü bunlar grup merakına, ekonomiye, estetiğe ve hatta maneviyata cevap verirler, birbirlerini güçlendirirler (böylece bazı yerlerde, resmî talepler ve güncel idarî imkânlar arasındaki zıtlıktan hareketle, rüşvetçilik tek seçenek haline gelir ve herkes buna göz yumar). Fakat sonuncusuna tarihsel yaratıcılık demek gerekir: iki yöne doğru baskıların dengesinin eşit göründüğü grup çıkarları oyununun çatlaklarında, kişisel yaratıcılık, sonunda grup çıkarlarının görünüşünü bile değiştirecek yeni yapıcı seçenekleri sunabilir (böylece bir yönetici şaşırtıldığı zaman, şef olmak için kişisel olarak çok dürüst olan, fakat yaratıcılığı memurların yapı değiştiren işlerine sarılmaları için bir yol önerebilen idealist yardımcısına dönebilir ve rüşvet ihtiyacı ortadan kalkar.)

Tesadüfî hareketler kısa dönemde belirleyici olabilir ve mutlaka bazı tarihçilerin işine yarayabilir, fakat genellikle tarihin uzun döneminde önemsenmeyebilir: eninde-sonunda, bir yöndeki bir kaza başka bir yöndekiyle dengelenecektir. Birikmiş hareketler (iptal etmenin söz konusu olmadığı) her bir çıkar kendi ekolojik bağlamında kopya edilerek sayılmalıdır (burada geçmiş sosyal olaylar ve şimdiki beklentilerin biçimleri de dahil) ve çıkar oyununu, en uç eleştirel gözlem noktasına kadar incelememiz gerekmektedir. Birikmiş hareketler diye adlandırdıklarım —ki bunlar başkalarının olumlu cevap vereceği yeni imkânlara yol açmaktan ziyade, başka hareketlerle güçlendirilmeleri itibarıyla daha az önemlidir— uzun vadeli moral önemleri için karşı etki oluşturacaklardır. Çok kişisel bir temelden sonra meydana gelirler ve bir yerde tesadüfîdirler; en azından gizli grup çıkarlarını ortaya koymalıdırlar, yoksa hiç etkileri olmaz; zaten sadece mevcut çıkar örneklerine olduğu gibi uymakla kalmaz, ekolojiye doğru değil, ama kişinin içindeki özerk birleşme hamlesine —doğal gelişim ilkesine— doğru yol gösterirler. Bu gibi hareketleri tesbit etmek daha zordur ve bazı tarihçiler bunu ciddiyetle ele almaktan çekinirler. Hz. Muhammed'in (sav) hayatında bile, tarafsız şans ve geçici arzunun hakkı bir kere verilince, günaha çağrı, vicdan yoluyla hareket eden taze yaratıcılığın ("Tanrı", belki?) damga vurmasına imkân vermeden birikmiş tarihsel çıkar oyununun sonucuna doğru, azalır.

Özellikle şimdi inceleyeceğimiz dönemlerde, yaratıcı hareketleri gerektiği gibi meydana çıkarmak zorlaşır. Önce muhafazakâr ruhun baskısıyla, sonra tüm medeniyetleri harap eden ezici dış baskılarla ve sonunda daha modern zamanlarda bir yerde veya bir başka yerde herkesi tahmin edilebilir yerlerde

kaydeder gibi görünen olayların acelesiyle kılık değiştirirler veya boğulurlar. Burada bile, kişisel yaratıcı vicdanın işbaşında olduğuna kâniyim.

Ele aldığımız dönemde, İslâm dinindeki (ve İslâm toplumunun sosyal kaderindeki) yeni bir başlangıç için en açık sözün Şîa'ya dayandığı hissediliyordu. Gayretli Şiî hareketleri bin yıllık ümitlerle doluydu, özellikle de büyük yeniden-ittifaklar zamanında. Nil ve Amuderya arasındaki eski İslâm topraklarının iç kısımları harekete coşkuyla katıldılar; fakat bu mayanın dışında büyüyen Şiî imparatorluğu giderek daha fazla şeriat-eksenli düşünür oldu ve görkemli çekiciliğine rağmen, insanlarını ilk bulduğu zamanki gibi yoksulluk ve haksızlığa terketti.

Batıya doğru Avrupa-temelli Osmanlı imparatorluğunda ve doğuya doğru Hint-Timur imparatorluğunda, İslâm nisbeten yeni bir zeminde, çoğunluğu müslüman olmayan bir ahaliye hükmediyordu. Burada Şiîliğin cüz'î bir rolü vardı ve İslâmî vicdan bellibaşlı başka kanallara aktı. Şîa'dan daha doğru olan Felsefenin şansı büyüktü: bürokratik tarımsal imparatorluklarda, Felsefe istikrar ve refah ümitlerinin kısmen yerine geldiğini görebilirdi ve bu dönemde bazı yerlerde tasavvuf ile birleşen bir müslüman Felsefesi, özgün İslâmî görüşün daha geniş bir Filozofik bakış açısı içinde bir rol oynaması ve bu form içinde başarı kazanması şansını azaltmış gibiydi. Bu gibi ümitler diğer iki imparatorlukta da rolleri olmasına rağmen, Hindistan'da Ekber ve halefleri üzerinde yoğunlaşmıştı; fakat Felsefîleşmiş İslâm, daha özgün İslâmî sâikin atılımını taşıyamayacağını kanıtladı ve çoğu müslüman tarafından reddedildi. Osmanlı imparatorluğunda, Sünnî şeriat-eksenli düşünüşün (yine Felsefe'yle temas etmemiş değildi) şansı vardı: Me'mûn devrinde kazanamadığı siyasî konumunu başarmaya kabiliyetli gibiydi; ki başardı —fakat başarı böyle bir konumun gerektirdiği merkezî- askerî güç pahasınaydı. Farklı yollarda, dinî komünalizmin sınırlayıcı etkileri, oyuncaklarını ellerinden aldı. Daha yeni topraklardaki iki imparatorluğun her birinde müslüman yönetim sistemi, kısmen vicdanlı adamların ümitleri tarafından şekillenmesinden dolayı, gayrimüslim nüfusun önemli unsurlarını kendi içinde bütünleştirmeyi başaramadı; ve aynen Safevî imparatorluğunda olduğu gibi, kendisini moral bir çıkmaza sürükledi.

Klasik Abbasî devrinden beri emsalsiz bir tutarlılık ve süreklilik bahşedilmiş kuvvetli siyasî kurumlar, üç alanın tümünde de mevcut durumdaydılar ve bir süre için genel refah düzeyi epeyce yükseltilmişti; ve ortaklaşa, İslâm toplumu siyasî kuvvetinin zirvesindeydi. Fakat sonunda, büyük imparatorluklar kendi rotalarını çizdikleri zaman, her bürokratik tarımsal devletin vaadlerini toplamada karşılaşabileceği şeye, merkezî iktidarda zayıflamasına maruz kaldılar; ve kadim Sâsânî imparatorluğunca sürekli yerleştirilen etkili devamlılığı sabitleştirme uygulamasında bile başarısız oldular. Onsekizinci yüzyıldan sonra refah yine kayboldu ve estetik ve entellektüel ifade bile her yerde gözle

Ökümen'deki Gelişmeler, 1500-1700

	Avrupa	Merkezî Ökümen	Uzakdoğu
1492	Hıristiyanların Gırnata'yı fethi; müslüman ve yahudilerin kuzey Afrika ve Osmanlı imparatorluğu topraklarına göçü, İspanyol Engizisyonu		
1497	Vasco da Gama Ümit Burnu'ndan Hint okyanusuna açıldı.		
1502		Şah İsmail Safevî imparatorluğunu kurar ve Şiîliği resmî din kabul eder.	
1509	İngiltere'de VIII. Henry (1547'ye kadar)		
1513			Portekizli tüccarlar güney Çin'e ulaşır.
1517	Reformların başlangıcı, batı Avrupa monarşileri tarafından siyasî egemenliğin sağlamlaştırılması. Roma Engizisyonu	Osmanlıların Mısır ve Suriye'yi Memlûklerden alması	
1519-22	Macellan'ın dünya turu		
1520		Sultan Süleyman'ın tahta çıkışı (1566'ya kadar), Osmanlı imparatorluğunun genişlemesi ve kesin kurumsal gelişmeler	
1522		Osmanlıların Rodos'u alması	
1526		Bâbur'un Pânîpat savaşından sonra Moğol imparatorluğunu kurması	
1529		Osmanlıların Viyana kuşatması	

1542	Portekizliler ilk Avrupa ticarî-sömürge imparatorluğunu kurar		Cizvit misyoneri Francis Xavier Hindistan, Japonya ve Endonezya'da tebliğe girişir.
1543		Osmanlıların Macaristan'ı zaptı.	
1556		Ekber'in tahta çıkışı (1605'e kadar), Moğol imparatorluğunun yükselme devri, Hint okyanusunda Osmanlı-Portekiz deniz savaşı	
1566	İspanya'da II. Philip(1598'e kadar)		
1570		Osmanlıların Kıbrıs'ı alışı	
1580'ler	Portekizliler Hindistan'da zayıfladı; İngilizler İspanyol ve Portekiz gemilerini ele geçirdi.		
1587		Şah Abbas'ın tahta çıkış (1629'a kadar), Safevî imparatorluğunun yükselme devri, İsfahan'da muhteşem saray	
1589	Fransa'da IV. Henry (1610'a kadar)		
1590'lar	Hollandalılar Hindistan ticaretine katıldılar.		
1598			Japon takımadalarının Şogun Hideyoshi önderliğinde birleşmesi, Hıristiyan misyonerlerin kovulması
1601	Hollanda Portekiz şirketlerini ele geçirdi		Cizvit misyonerleri Çin'de
1603			Tokugawa hanedanlığının kuruluşu (1867'ye kadar), Japonya dış etkilere kapılarını kapattı, uzak denizlere açılma yasaklandı, yerel hıristiyan ahaliye zulmedildi.

Ökümen'deki Gelişmeler, 1500-1700

	Avrupa	Merkezî Ökümen	Uzakdoğu
1640	Prusya'da Friedrich Wilhelm (1688'e kadar)		
1644			Mançu'nun Çin'i fethi ve Ming hanedanının yıkılışı
1656		Köprülü vezirleri çöküşe geçen Osmanlı imparatorluğunu geçici olarak canlandırır	
1659		Evrengzib (1707'ye kadar), son güçlü Moğol imparatoru	
1661	Fransa'da XVI. Louis (1715'e kadar)		
1669		Osmanlılar Girit'i Venedik'ten aldı.	
1681		Osmanlılar Kiev'i Rusya'ya teslim etti.	
1683		İkinci Viyana Kuşatmasında Osmanlılar başarısız oldu.	
1688	Görkemli Devrim, İngiliz parlamentarizminin pekiştirilmesi		
1689			Nerchinsk anlaşması, Rus-Çin ticaretinin dengelenmesi
1699		Karlofça Antlaşması, ilk önemli Osmanlı diplomatik gerilemesi, Macaristan'ın Avusturya'ya teslim edilmesi	

görülür biçimde azaldı. Bu bir bakıma dış güçlere bağlanabilir; fakat toplum çok az direnme gösterdi. Onsekizinci yüzyılın sonunda tarihî dış güçler bu dönemi kısa kesmek için araya girdiler; fakat dönemin büyük parlak dönemlerden biri olması gerçeğine rağmen, kalıtsal ikilemlerin tamamıyla çözülemediği, hemen hemen tahmin edilebilirdi.[1]

Dönemin sonu başlangıcı kadar keskindi, ve aynı zamanda Sümerlerden beri üstün gelen tarımsal şartlar içerisinde manevî yenilenme yolundaki ileri fırsatların da sonunu belirtiyordu. Dönemin ikinci yarısında yeni dünya kuvvetleri tedricen kendilerini hissettirmeye başladılar. Onsekizinci yüzyılın sonunda, ezici bir hızla, hıristiyan Avrupalılar İslâm toplumunun hemen her bölgesinde siyasî, iktisadî ve kültürel güç bakımından kendilerini anahtar konumuna getirdiler. Fakat bu, İslâm toplumunun yayılması esnasında sık sık yinelendiği gibi, bir grubun diğer bir gruba veya bir kültürün başka bir kültüre karşı üstünlüğü değildi. Dünya şimdi, —Modern Teknik Çağın tanıttığı yeni yatırımlarla— bizatihî Garp dahil olmak üzere, bütün kültür ve dinlerde temel durumu değiştiren yeni bir tarihsel hayat düzeyine karşı koyuyordu. Yenilenme yolundaki herhangi bir ileri gayret, kökünden farklı bir temele oturmak zorundaydı.

GARP İLE REKABET

Tarihin başka hiçbir döneminde İslâm toplumu, dünya tarihinde büyük imparatorluklar zamanındaki kadar tanınmamıştır. Bu noktaya kadar, o, dünya tarihinin bir mikrokozmosu olarak gözönünde tutulabilirdi: dünya tarihini etkileyen bütün önemli olaylar geniş çapta onu da etkiledi; bu yüzden dünya tarihini dönem dönem anlamada karşılaşılması gereken problemlerle, İslâm toplumunun tarihini kısmen anlamaya çalışırken de karşılaşılmalı. Ve buna İran-Sâmi tarihinin tipik olmaktan daha fazla şey ifade ettiği eklenebilir; çünkü eşsiz bir merkezî konumu vardı. Bu dönemden itibaren, yine de, İslâm toplumu o kadar yayıldı ki, dünya nüfusunun beşte birden azının müslüman olmasına rağmen, müslümanlar o denli geniş ve stratejik bir biçimde yerleşmişti ki, onlarla birleşen toplum, şehirleşmiş insanlığın daha büyük bir kısmını bir nebze benimsemiş, kucaklamıştı; "mikrokozmos" artık sadece İslâm toplumunu ifade için kullanılmıyordu Dünya tarihinin ve İslâmîleşmiş tarihin ikizlikten kopması gittikçe daha da zorlaşıyordu. (İslâm toplumunu, bu

1. *Journal of World History*, 5 (1960) 876-914'teki "The Unity of Later Islamic History" adlı makalem bu kitapta geliştirdiğim bazı noktaları kabataslak resmediyor. Maalesef, bu makale daha sonraki dönemlerin müslümanları arasındaki başarıların kıymetini bir nebze azaltır ve dönemin büyük teknik dönüşümlerini Garptaki mukayeseli bir "gayret"in sonucu olarak anlamaya sebep olacak kadar aşırı tahminlere yönelir.

ANA TOPRAKLARIN ÖTESİNDE İSLÂM, 1500-1698

1503-1722 Üç güçlü imparatorluk, Osmanlı, Safevî ve Hindistan'da Timur (Moğol), İslâm'ın merkezî topraklarına hükmeder; din, kültür ve ekonomi bu siyasî yapılarla biçimlenir; bunların ötesinde çevresel alanlar kendi özel İslâmî hayatlarını yönetirler (Üç önemli imparatorluk için detaylı listelere bakınız.)

1498-1538 Hint okyanusundaki okyanus ticaretinde Portekiz hâkimiyetinin yerleşmesi (1498'de Vasco da Gama Hindistan'a ulaşır; 1509'da Gucarât'taki Diu'da Portekizliler Mısır Memlûklerini yener; Portekizliler 1538'de Osmanlı-Gucarâtî kuvvetlerini yener)

1500-1510 Muhammed Şeybânî, Sibirya Moğol devleti hanı, Timur iktidarının geri kalanını yok eder ve Maveraünnehr ötesinde, Özbek idaresini kurar, Sünnîliğe ve kültürel sükûnete önem verir.

1511-1610 Beş Sa'dî şerif Fas'ta Alevî yönetimini tesis eder; Merînîlere rağmen, güçlü bir konum kazanan Portekizlilerin saldırısına karşı vatanın ilk kez savunulması (1544) ve sonunda batı Afrika'da Fas gücünün genişlemesi.

1500-1591 Songhai imparatorluğu Nijer Sudan'ında hâkim güç olarak Mali'nin yerini alır.

1517-1801 Houza konfederasyonu Nijer'in doğusunda üstünlük kazanır.

1507-22 Sultan Ali Muğayed Şah kuzey Sumatra'da güçlü Açe krallığını kurar.

1518 Doğu Cava'da hindu Majapahit krallığı yıkılır; hâkimiyet müslüman iktidarın eline geçer.

1484-1526 Hindistan'daki Dekkan'da Behmenîler Bijâpûr'un Şiî hale geldiği beş rakip hanedanla yer değiştirir.

1522-56 Volga üzerinde Kazan ve Astrakhan'daki hanlıklar Ruslar tarafından fethedildi.

1565 Müslüman Dekkan hanedanları eski Hint kültürünün son kalesi olan güneydeki Vijayanagar'da Hint krallığının devrilmesinde birleştiler.

1591-1780 Fas tarafından fethedilen (1612'ye kadar) Timbuktu, Arap paşaları yüzünden refahını ve entellektüel üstünlüğünü kaybetti.

1609-87 Bijâpûr'un Adil-Şâhî hanedanı ve Golkondâ'nın Kutb-Şâhî hanedanı, Dekkan krallıklarının yıkılışından sonra, Moğollar tarafından fethedilinceye kadar kuzey Hindistan'ı aralarında pay ettiler; Urdu edebiyatının yükselişi.

1698 Hâricî Musat sultanlığı, yeniden canlanan gücüyle, Portekizlileri doğu Afrika'nın başlıca ticaret merkezi olan Zengibar'dan sürer.

nedenle, Modern Teknik Çağın zuhurunu ve mânâsını küresel bir bakış açısı içinde anlamak için gerekli hareket noktasını belli ederken göreceğiz.)

İslâmîleşmiş tarihin dünya tarihiyle özdeşleşmesi, en grafiksel biçimde, İslâm toplumunu belirgin bölgelere parçalama eğilimi içinde açıklanabilir —Hindistan, Nil-Amuderya bölgesi, (doğu Avrupa ve daha uzakta, orta Avrasya bozkırları, aşağı-Sahra Sudan'ı, Uzak Güneydoğu— ki bunların her biri, Afro-Avrasya Ökümen'indeki kendi tarihsel konumuyla ve kendi yerel gelenekleriyle tutarlı, kendine özgü bir İslâmîleşmiş hayatı geliştirme eğilimindeydiler. Hemen hemen Ökümen'in eski eklemleri kendilerini yeniden ileri sürüyor gibiydiler, ancak şimdi hepsi, ya da çoğu, İslâm şemsiyesi altındaydı. Bu, yeni bölgesel imparatorlukların nisbî kendine-yeterlilik seviyesine bakmanın bir yoluydu.

Fakat, belirttiğimiz gibi, Ökümen'in şemsiye altına gelmeyen iki önemli bölge vardı; bunlardan biri, Garp, bu dönemde dünyada önemli bir role sahipti—ve büyük olasılıkla "dünya" İslâm âlemi demekti. İslâm toplumunun dünyanın şehirleşmiş bölgelerinde Garplıların yeni rolüne tepkisi şehirleşmiş dünyanın tepkisinin sadece bir örneği değildi; bu tepkinin büyük bir bölümüydü de. Garplılar için, kendi yollarını çizmelerine en büyük engel, içeride "Türk" tü ve dışarıdaki büyük rakipleri ise, her zaman Fas'tan Filipinler'e ve Çin kıyılarına kadar, "Mûrlar"dı. Aynı şekilde medenîleşmiş dünyada Garplıları küçük bir birlik olarak görüp her zaman küçümseme eğilimi taşıyan müslümanlar, ki çoğunun Garp hakkında çok az bilgisi vardı, bütün bölgelerde (ve önceki gibi sadece Akdeniz'de değil) hıristiyan Avrupalıları ve özellikle batı Avrupalıları hesaplaşılması gereken bir grup olarak görmeye başladılar—bazan düşman olarak, bazan harikulâde ticaret veya sanat ürünlerinin üreticisi olarak, fakat her durumda başlıca beşerî bloklardan biri olarak.

Tümüyle Avrupalıların İslâm toplumunun genişleyen gücüne karşı henüz önemli bir tehlike olmadığı onaltıncı yüzyılda bile, Rönesans devirlerinde Garbın kaydettiği büyük atılımın daha ileri etkileri olmuştu. Önce, Garplıları bütün okyanuslara göndermişti. Ulaştıkları yeni topraklarda bile, kıyının gerisine henüz nüfuz etmişlerdi (bu dönemde Garplılar denizde hemen hemen, tümüyle değil, eşsiz idiler, fakat karada çok az önemli avantajları vardı), yine de Nil-Amuderya bölgesinde önemli bir rolü olan Ökümenik coğrafî biçimin çok eski sınırlamalarından kurtulmalarını sağlayacak yeni esaslı deniz yolları buldular. Bu yollar onları Kızıldeniz veya Fırat'a uğramadan Güney Denizlerine götürebilirdi ve hatta batıya yelken açarak ve büyük karaları kenarından veya karşıdan karşıya geçerek Güney Denizlerinin doğu ucuna kadar götürebilirdi. Belki daha önemlisi, bu yeni topraklardan sadece Avrupa'ya değil, Afro-Avrasya Ökümen'inin kalan bölümlerine birçok memleketin ekonomisini değiştirebilecek bir dizi bitki ve hatta hayvanın getirilmesiy-

di; Mısır, çok önemli bir yiyecek bitkisi olarak, iktisadî açıdan yaygın tütünden daha önemliydi. Ve tüm Ökümen'in para yapısını yıkmak için, büyük miktarda gümüş ve altın getirmişlerdi. Bu son noktada, belki de birkaç yüzyıl önce Çinlilerin yaptığı gibi, Ökümen çapındaki ticarete fazla değerli metal sokmadılar, fakat (belki bunun sebebi Garbın zaten iktisadî açıdan, Çin'den daha fazla, diğer Ökümen topraklarının birçoğuna, sıkıca bağlı olmasıydı) bazan sabit gelirli sınıfları batırıcı sonuçlar için aniden ve direkt biçimde devreye soktular.

Hariç bırakılmamak için, Garbın yeni etkinlikleri, İslâm toplumu içerisinde onaltıncı yüzyılda yeni bölgesel imparatorlukların —daha tarımsal ve aristokratik renkleriyle birlikte— yükselişiyle aynı zamanda görülebilen sosyal güç dengesi değişmelerine katkıda bulunmuş olabilir. Hassas bir sosyal dengede, önemsiz kaymalar, ithalatta büyük değişiklikler yaratabilir. Yine de şüphesiz haricî baskılarla tamamlanmış dahilî bir diyalektik, daha kolayca kopya edilebilir. Onyedinci yüzyılın sonundan itibaren gözlenebilir hale gelen ve içinde tahavvüle uğramış bir Garbın rolünün daha da aşikâr olacağı temel değişmelerde bile, İslâmîleşmiş tarih içindeki köklerle beraber gerçekleşen dahilî bir evrim, vuku bulan şeyden fazlasını hesaba alarak bulunacaktır.

Müslümanlar, gerçekte, yeni Garplı etkinliğinin onaltıncı yüzyılda kendilerini onlar vasıtasıyla etkiliyor olduğu tüm kanalların çok az şuurundaydılar. Onlar Garplıların yaptığı kadar ciddi bir rekabet sergilemediler. Fakat en azından bazıları önceleri Çin sarayında müslüman astronomlara rakip hiçbir astronom yokken, şimdi nevzuhur Garplıların pekâlâ onlar kadar, belki daha iyi astronomi bildiklerinin farkındaydılar; ve bazıları, bir zamanlar, egzotik bir ilham kaynağı arayan sanatçılar bunu Çinlilerde buluyor idiyse, şimdi de yeni bir Batılı resim üslubunun algı ve sezgileri en gelişmiş müslüman hâmilerinin pek çoğunun zevklerini bile cezbedip dönüşüme uğrattığının farkına varmışlardı.

Bundan sonra, onaltıncı yüzyılın sonundan itibaren, Garplılar tedricen tüm İslâm toplumunun takatinin kesilmesiyle sonuçlanan ezici bir dünya gücü içerisindeki önde gelen rakipler durumuna ulaştılar. Daha sonra Batıda vuku bulan şeyi bilahare inceleyeceğiz. Bu esnada, belirtmemiz gerekir ki, bu dönemde doğan büyük imparatorluklar içinde bulundukları tarımsallaşmış-düzeydeki toplumun temel problemlerinden bir kısmını çözme çabasında başarısızlık gösterdiyse ve İslâmî vicdanı tatmin etmeyi başaramadıysa, bu sadece karşı karşıya oldukları dahilî bir kördüğüm değildir: giderek dünya ve dolayısıyla bilhassa İslâm toplumu, onun yeni Batıyla ilişkisinde tecessüm eden ama basitçe halkların karşılaşmasına indirgenemeyen köklü biçimde yeni bir

durumla; içinde hiçbir tarımsallaşmış toplumun kendi tarımsallaşmış ikilemlerini çözmek için artık kendi başına kalamadığı bir durumla yüz yüze geliyordu.

İKİ TÜR FİLİZLENME

İslâmîleşmiş yenilenme, keskin bir İslâmî vicdanın istekli bakış açısından veya bir dünya tarihçisinin geriye bakagelen retrospektif bakış açısından bakılınca, yetersiz görünse bile, onun onaltıncı ve onyedinci yüzyılların temsil ettiği çağa özgü çerçevesi içinde İslâm toplumunun tarihindeki en büyük yenilenme örneklerinden biriydi. Bu çağın sanatsal, felsefî ve sosyal gücü ve üretkenliği enginlik, saflık —ve Ağra'daki Tac Mahal'ın karşı konulmaz ihtişamı— içinde sembolize edilebilir. Bir anlamda büyük bir filizlenme söz konusuydu.

Fakat bu dönem, tüm geleneklerin herşeyi keşfetmek ve yeniden inşa etmek üzere sorgulandığı, eski geleneklerin bir yeni gelenekler dizisi içerisinde süzüldüğü, kendilerine yeni roller biçildiği bir dönem değildi. Gerçekte, çok az sayıda İslâmîleşmiş gelenek, keskin bir biçimde tadilata uğradı. Onyedinci ve onsekizinci yüzyıl müslümanları tarafından otorite olarak kabul edilen büyük şahsiyetler ve hadiseler daha önceki nesillerce kabul edilenin aynısıydı; medeniyetin en merkezî tezahürlerinde, İslâmî devirlerin başlarına geri döndüler. Bu filizlenme, muhafazakâr ruhun, içinde Erken Orta Dönemde ifade olunduğu üzere münhasıran sorgulanmış olmadığı bir filizlenmeydi; yerleşik gelenek çizgilerini olduğu noktadan alıp mükemmele eriştirmekten çok, onların mevcut hali içerisinde kalan bir filizlenmeydi. Böylesi bir filizlenme yeni yaratıcı etkinlik kanallarının açılmakta olduğu, vurgunun bilinçli bir biçimde daha ziyade teceddüde, hatta zora başvuran bir teceddüde kaydığı ve bir süre için, tarımsallaşmış-düzeydeki toplumun alışılmış muhafazakâr ruhunun küllendirildiği türde bir filizlenmeden —meselâ, Yüksek Halifelik devirlerininki, veya, büyük ölçüde Garp Rönesansınınki— çok farklı bir veçhe gösterir.

Bu şayet bir filizlenme idiyse, bizim için, onun kıymetini takdir etmek oldukça güçtür. Bu çağın debdebesi ayan-beyan ortadadır— yine de şayet onsekizinci yüzyılın, müslümanların ve aynı şekilde Batılıların buna sebep olmuş gibi gözüken herşeye şüpheyle bakmalarını getiren çözülmesi ve akabinde birden çöküşüyle karartılmasaydı, bu, daha bile âşikâr olurdu. Yine de, bu çağa ayrıntılı biçimde yaklaşıldığında, az ya da çok erişilmez bir çağdı ve bu erişilmezlik yalnızca akabinde gelen kararmadan ileri geliyor değildi. Bu devrin şiiri, uzun süre pek çok Modern tarafından görmezden gelindi, felsefenin durumu da pek farklı sayılmazdı; resim bile, kaçınılmaz biçimde takdir görmesine rağmen, Timuroğulları devrinin resmi kadar açık gözükmemiştir. Bu üç imparatorlukta da, birçok unsurun hayli karmaşık bir dengesini sunan sosyal

yapı, sadece başlangıçta değerlendirilecekti. Müslüman devletlerin askerî gücü bile, ister istemez hayranlık uyandırsa da, zaman zaman eski-göçebe vahşîlerin bazı atalarından kalma zalimlikleriyle değilse bile, belki bir dizi dahilerin doğumunun rastgelmesiyle açıklanacak türden harikalar sunmuştur.

Belki, diyebiliriz ki, bu filizlenme, önceden gördüğümüz gibi *neş'et* (origination) türünde değil, zaten uzun süreden beri kemale ermiş bulunan bir kültürde *zirveye ulaşma* (culmination) türünde bir filizlenmeydi. "Yeni" yollara ulaşıldığından beri, (meselâ) şiir, sadece onun halihazır gayretlerine bağımlı yeni bir şiir geleneğinin asla olamadığı bir tarzda, biçimde kusursuz bir vasıtanın mümkün kıldığı karmaşıklık ve incelik kaynaklarını ona verecek olan uzun mirasından incelikli biçimde yararlandı. Fakat bu, şiiri pratikte dışarıdaki için anlaşılmaz kılar. O halde, sanıyorum, şiir devrin tüm kültürüyle birlikte var olmak durumundadır. Bir kere bazı temel metod noktalarını anlamayı öğrendikten sonra Taberî ve hatta Fârâbî'ye ulaşmak, herhangi bir okuyucu için çok kolaydır. Bu dönemin bir filozofu olan Molla Sadrâ, okuyucusunda önceden var olmuş tüm şeyleri kaydetmiş bir zihin gerektirmiş; aksi halde, işaret ettiği hususlar açığa çıkmamış gibi gözüküyor. Bu ise, onun daha önemsiz olduğu mânâsına gelmemektedir.

1

SAFEVÎ İMPARATORLUĞU: ŞÎA'NIN ZAFERİ, 1503-1722

Geç Orta Dönemin Moğol büyüklük nosyonlarından ortaya çıkan askerî himaye devletleri, şeriatın ve emîrlerin başı çektiği, siyasî açıdan biçimsiz kişisel temaslar ve himaye münasebetleri şebekesi içinde ortaya çıkan siyasî açılmalardan yararlanmaya başlamışlardı. Moğol imparatorluk nosyonları, içinde pek istikbal vaad etmedikleri Çin'in aksine, İslâm toplumunda mükemmel bir zemin buldular. Bu nosyonlar ancak barutlu silahlar ve bunların özel teknolojileri askerî yaşamda birincil bir yere ulaştıktan sonra olgunlaşabildi ve büyük ve istikrarlı bürokratik imparatorluklar husule getirebildi. Bu, yaklaşık 1450-1550 arasında oldu. Ortaya çıkan yeni imparatorlukların hepsi arkaplanlarında bir Moğol geleneğine sahip idiler —Osmanlılar bile ilk olarak Moğol âmirliği altında ortaya çıktılar— ve kurumları kayda değer benzerlikler taşıyordu.

Fakat bunlar askerî himaye devletinin en yüksek noktası olmaktan ibaret değillerdi. Bana göre, bir ölçüye kadar, İslâm toplumundaki toprak hâkimiyeti ideallerinin yeniden dirilmesine de işaret ediyorlardı: özellikle, büyük mutlak monarşi idealinin ve şeriatta vücut bulan ve emîrlerin uluslararası siyasî düzeninde paradoksal biçimde ifade edilen evrensel-eşitlik prensibine karşı sağlam bir sınıf katmanlaşması idealinin yeniden dirilmesine. Bu zıtlık küçük bir vurgu değişikliğini gösterir; çünkü emîrlerin devletleri bile aslen tarımsaldı— fakat bu, anlaşılabilir. Avrupa'da Osmanlı imparatorluğunda ve Hindistan'da Hint-Timur imparatorluğunda güçlü bir tarımsal görüntü doğaldı; Sevâd artık önemli bir iktisadî rol oynamasa da (Irak mevcut tarım üretiminden çok, geçmişten gelen kutsal yerleri bakımından önemliydi) asıl imparatorluk olan Safevî imparatorluğu bile İran platosundaki sulama işlerine alışılmamış büyüklükte bir yatırım yapmış gibi görünüyor. Fakat bu büyük ölçüde tahminîdir. Safevî iktisadî ve sosyal tarihi hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz.

Doğal olarak eski İslâm'ın asıl topraklarında odaklanan bir dizi olay ani bir değişiklik yarattı. En hayret verici olay, İslâm toplumunun merkezinde Safevî imparatorluğunun yükselmesi ve Şiîliği dayatmasıydı. Sonra bu yükse-

liş, bazıları kısmen Safevî hareketinin yansımaları olan bir dizi başka olayla çakıştı: Osmanlı devletinin büyük bir imparatorluğa dönüşmesi, kuzey Hindistan'da Timur imparatorluğunun kurulması, Amuderya havzasındaki Özbek işgalleri ve çok daha uzaklarda Volga bölgesindeki Rus işgalleri, Portekizlilerin Güney Denizlerine girmeleri ve Alevî hükûmetinin Fas'ta ve Büyük Sahra'da yayılması. Tüm bu değişiklikler siyasî iktidarların yaygın şekilde yeniden düzenlenmesine sebep oldu.

BARUT DEVİRLERİNİN YENİ İTTİFAKLARI: PORTEKİZ

Geç Orta Dönemde barut, Doğu yarımkürenin pek çok yerinde —askerî amaçlar da dahil— çeşitli küçük amaçlar için kullanıldı. Askerî yararlılığı nesilden nesile hemen her yerde geliştirildi. Önceleri korkuya sebep olan bir araç olarak çıkarabildiği ses için değerliyken —belki de asıl amacı buydu— füzelerin fırlatılması için kullanılmaya başlandı; onbeşinci yüzyılda en azından müslüman topraklarında ve hıristiyan Avrupa'da yavaş yavaş duvarları yıkmaya yarayan eski kuşatma araçlarının yerini alıyordu. 1450'lerde doğu Avrupa'daki Osmanlı Türkleri arasında ve batı Avrupalılar arasında aynı anda, topçuluğun kuşatma savaşı için etkili bir silah olduğu gösterildi ve ayrılmış kalelerin (veya surların) değeri hızla düştü. Kısa zaman sonra topçuluk meydan savaşlarında da önemli bir faktör haline geldi; bu arada bir piyade askerîn taşıyabildiği tüfekler batı Avrupa'da öylesine gelişiyordu ki, yüzyılın sonuna gelindiğinde, donanmış tüfekli piyade askeri kesin bir askerî silah haline gelmişti. Tüfekli birlikler özellikle bir Avrupaî gelişim mahiyeti taşımış görünüyor; başlangıçta hem müslüman, hem de hıristiyan Avrupa'da merkezî bir role sahiptiler; İslâm toplumunun diğer bölümlerinde daha yavaş yayıldılar. Fakat kuşatma ve meydan toplarının hâkimiyeti tüm Dârü'l-İslâm'da hızla can alıcı bir siyasî önem kazandı.

Barutun çeşitli şekillerdeki askerî kullanımı —esas olarak yeni bir silahta sık sık olduğu gibi— Modern-öncesi ordularda çeşitli yeni örgütlenmeleri zorunlu kıldı; bu, askerî örgütlenmeye bağlı sosyal yapının unsurlarının sorgulanmasına sebep oldu. Bu, eski askerî düzenlerin yenilere yer vermeleri gerektiği anlamına değil; özel ayrıcalıklı özelliklerini korumak isteyen eski uzman kadrolarla bunu bozabilecek bir durumdaki yeni uzman kadrolar arasında çoğu zaman çok ciddi bir mücadele olduğu anlamına geliyordu; ve yeni silahların kullanımına uyum sağlama yeteneği, çoğu kez bu mücadelelerde genellikle belirleyici olacaktı.[1] Ayrıca, silahlardaki değişikliklerin tazammunları ta-

1. Mısır ve Suriye'deki Memlûk devletinde ortaya çıkan problemlerle ilgili çok dikkatli bir inceleme David Ayalon tarafından *Gunpowder and Firearms in the Mamluk Kingdom: A Challenge to a Mediaeval Society*'de (Londra, 1956) sunulur. Memlûk iktidarı büyük ölçüde gerçek bir askerî oligarşinin elinde olduğu için, ateşli silahların ➥

mamen askerî örgütlenmeyle sınırlı değildi. Topların nisbeten pahalı olmaları ve taştan kalelerin nisbî savunma eksikliği —her zaman belirleyici bir avantaj olmayan— topların parasını karşılayabilen iyi organize olmuş merkezî bir iktidara, mahallî askerî garnizonlara karşı artan bir avantaj sağladı. Barutlu silahların başından beri yeni tekniklerin sürekli bir gelişimini içerir görünmesi de en az onun kadar önemliydi; daha onüçüncü yüzyıl Çin'inde askerî icatlar eşsiz bir hızdaki icatları izledi. Son gelişmelere ayak uyduracak malî güce sahip olanların bir avantajı vardı. (Bu, daha sonra Modernliği biraz hedefinden saptıracak teknik uzmanlaşmanın hususiyetlerinin bir örneğiydi). Kaynakları olan hükümdarın bu avantajları, beraberinde genel siyasî değişikliklere kapı açacak geniş imkânlar sundu.

Barut, şüphesiz, 1450'den sonra gelen üç nesilden oluşan siyasî ve sosyal —ve aslında kültürel— değişikliklerin tek büyük belirleyici faktörü değildi; fakat özel bir rol oynadı ve onlar için en kolay tanımlanabilir tek sebepti. Orta Kurak Bölge'deki eski İslâm topraklarıyla genellikle daha sabit şekilde tarımsal olan daha yeni topraklar arasındaki bütün bir İslâm toplumunda ve artık topyekün İslâmîleşmiş toplumda vukuu pek yakın görünen, dünyevî (seküler) denge değişikliği ve hatta Nil ile Amuderya arasındaki tarımsal zenginliğin dünyevî bir sorgulamaya uğraması da çok önemliydi. Portekiz'in Hint okyanusu ticaretine müdahalesi ve Moskovalı Rus gücünün ilerlemesi gibi daha özel olayları da kulak ardı edemeyiz. Fakat barut teknikleri hem Portekiz, hem de Moskova-eksenli ilerlemelerde rol oynadı. Tarikat Şiîliğinin Türkî kabileler arasında giderek artan bir hızla gelişmesi de bir rol oynadı ve belki de bu İslâm toplumunun Geç Orta Dönemdeki siyasî durumuna bir tepki olarak gelişti. Fakat barutun temel bir silah olarak ortaya çıkışından sonra İslâmîleşmiş toplumda gerçekleşen değişikliklerin arkaplanını tam olarak anlayacak bir durumda değiliz.

Bunların bazı sonuçlarını izlemek daha kolaydır. Mağrib'deki ve batı Sudan topraklarındaki yeni durumun bazı sonuçlarından daha önce söz ettik: büyük ölçüde barutun imparatorluklar kurmaktaki yeni rolüyle ilgili sonuçlar. İspanya'daki ve Mağrib kıyılarındaki Portekiz ve Kastil ilerlemesi Mağrib'in politikasını değiştirmişti —bundan böyle orada yönetimde bulunması gerekenler, içerideki Berberî hanedanlar değil, şehirlerin ve şehirlerdeki silahlı kuvvetlerin temsilcileriydi. Mağrib'in büyük bölümü limanlarının çıkarlarını gözeterek Osmanlılara döndü. Fakat Mağrib 'in uzak batısında, tarımsal iç bölgelerin derinleştiği ve başlıca şehirlerin iç bölgelerde bulunduğu Fas'ta, Portekiz hamlesi daha bağımsız bir tepki uyandırdı. (Hz. Muhammed'in ve

önemini algılayan sultanlar, onları yeterli destekten yoksun ikincil uzman kadrolara indirmek zorunda kaldılar ve etkili şekilde işlerliğe koyma konusunda diğer yöneticilerden daha fazla güçlük çektiler.

özellikle türedi Abbasîlere karşı Fas'ın bağımsızlığının korunmasını sağlayan *İdrisîler* ailesinin torunları olan) Mağribli şerifler, kabileler arasında yayılmakta olan tarikat dindarlığıyla rekabet etmek için, İslâm takvasının şehirlerden yayıldığını söylemeye başlamışlardı. Faslılar bir şerifler ailesinin liderliği altında Portekizlileri kıyılarından püskürtmek için —ve yeri gelmişken Osmanlıların kendi hegemonyalarına yönelik girişimlerini şiddetle reddetmek için— kuvvetlerini yeniden topladılar. İyi silahlanmış ve içeride zaferler kazanmış yeni Şerîfî imparatorluğu Büyük Sahra'dan barutlu silahların yıkıcı bir yenilik mahiyeti taşıdığı Sudan topraklarına doğru eşi görülmemiş bir yolculuk gerçekleştirerek, (1591) enerjilerini dışa vuracak bir çıkış yolu bulmuşlardı. Bu yolculuğun Timbuktu'nun mahvolmasına yol açtığını belirtmiştik. Fakat Atlas okyanusu ile Büyük Sahra arasında tecrit edilmiş haldeki Şerîfî imparatorluğunun iktisadî temeli, kuvvetlerini besleyecek ve yeni işgaller yapacak kadar büyük değildi. Portekiz'in tekelinde olan Atlas okyanusundan Gine'ye yapılan ticaret, Büyük Sahra'dan aynı güney bölgelerine yapılan ticarete giderek daha fazla rakip hale geliyordu. Başında sürekli olarak ayırımcı yeni bir askerî sınıf bulunan Sudan kendi başına bırakıldı; ve Fas'ın kıskanç bağımsızlık anlayışı tekrar nüksetti.

Yeni günün ve özellikle Portekiz hamlesinin daha etkili bir sonucu, Güney Denizlerindeki kuvvetlerin yeniden sıralanmasıydı. Kendi içinde yalnızca sınırlı uzun vadeli sonuçları olsa da, Portekiz'in oraya gelişi hayret vericiydi. Onbeşinci yüzyıl boyunca Portekizliler yalnızca Gine sahiliyle ticareti başlatmakla kalmamış, batı Afrika sahilleri boyunca Kongo'nun oldukça güneyine inmişti. Vasco da Gama 1498'de Afrika'nın güney sahilini dolaşabildi, böylece batı sahilindeki Portekiz ticaret yollarını Afrika'nın doğu kıyısında uzun süre önce kurulmuş Arap ticaret yollarıyla birleştirdi; ve bu şekilde Portekizlileri, batı Afrika sahiliyle zaten bağlantılı olan tüm Güney Denizleri ticaretine indirdi. 1501'den itibaren, Portekizli hıristiyanlar Hint okyanusundaki yıkılan müslüman ticaretinin dindar politikasını yerleştirdiler. Ya da daha gerçekçi konuşmak gerekirse; Kızıldeniz üzerinden Lizbon'un artık büyük ticarî rakip olarak gördüğü Venedik'e , Akdeniz'e ve Mısır'a bağlanan bölümü kesmeye çalıştılar; ve yeterince kâfi derecede ürkütebildikleri sair gemilerden koruma haracı kesme gayretine girdiler. İlk gelişlerinin şaşkınlığıyla, bir başarı kazandılar. Atlas okyanusundaki yolculuk, Portekizlilerin, uzun seferlerin daha az gerekli olduğu Hint okyanusu için geçerli olandan daha güçlü bir denizcilik ekipmanı geliştirmelerine yol açtı (yalnızca Çin gemileri onlarınkiler kadar büyük ve güçlüydü; hatta daha büyüktü). Bu teknik avantaj kuvvetli bir iç idareyle birlikte, batı Afrika'daki üslerinden uzak olmalarının etkisini dengeledi ve lehlerine çevirdi.

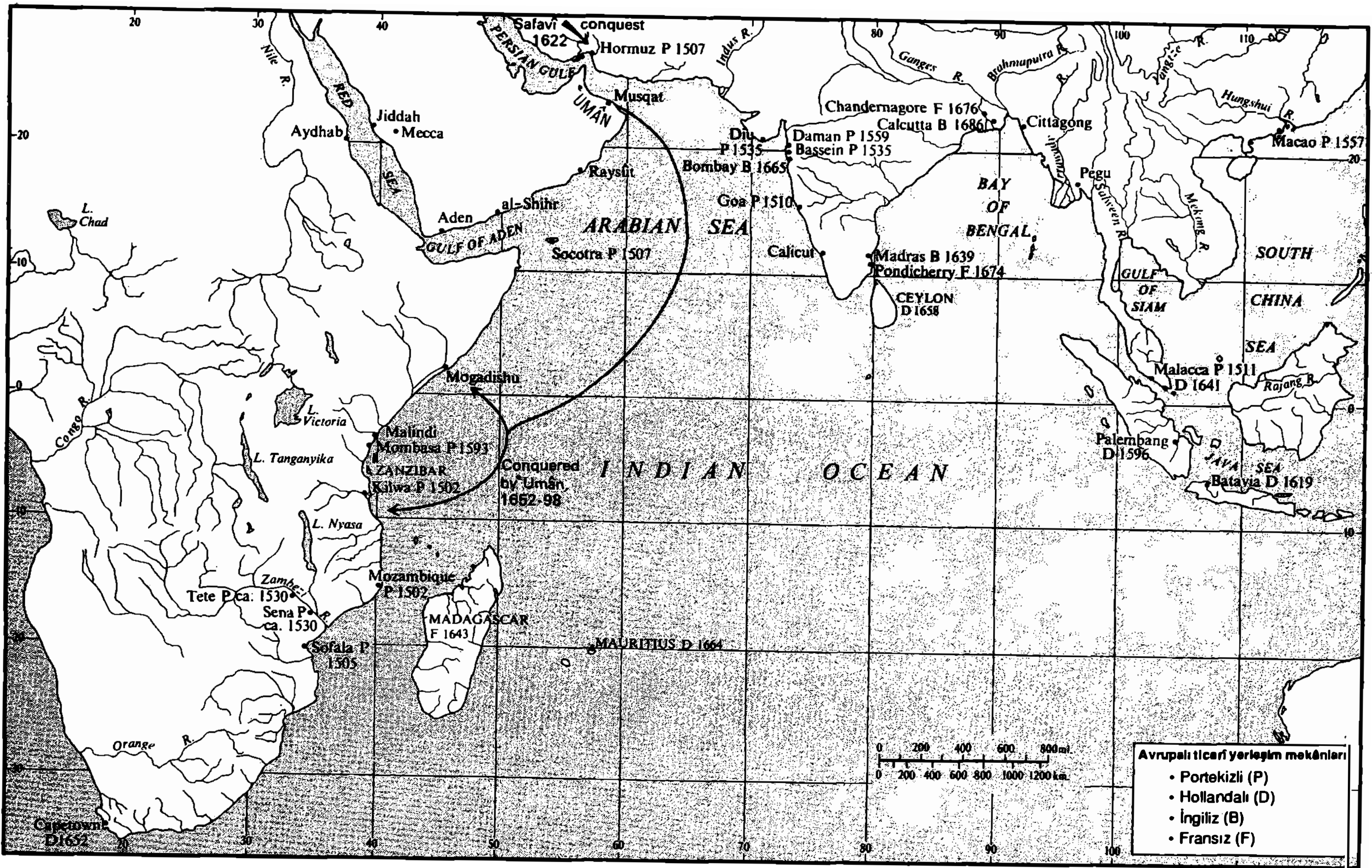
Geç Orta Dönemin şartları, herkesin iştirak ettiği bir müslüman siyasal eylemi vücuda gelmesi lehine cereyan etmemişti. Güney Denizlerindeki tica-

ret, genellikle, hemen hemen bağımsız durumdaki sayısız müslüman ticaret şehrinin ellerindeydi; ve çoğu durumda iç güçler bu şehirler üzerinde fazla kontrol kurabilmiş değillerdi. Örneğin Malezya gibi bir bölgede şehrin birinci insanı durumunda olan "sultan," çoğunlukla tüccar asıllıydı; bu sultan belli bir limanın ticaretini tekeline alıp yönetebiliyordu, ve bazan bazı komşu limanları da kontrol edebiliyordu.

Portekizli tüccarlar bu tabloya kolaylıkla uyum gösterdiler. Ve herkesin iştirak ettiği bir müslüman hareketi olmadığından, müslümanları savunma vaziyetinde bırakma imkânları vardı. Tamamı su yoluyla yapılan aracısız bir ticaretin nisbeten düşük maliyeti ve Portekiz'in üç nesil boyu onu tek başına kontrol etmesi, büyüyen Garp pazarının büyük bölümünü ele geçirmelerini sağladı. Böylece kendi içinde küçük bir krallık halinde bulunan bir devlet, büyük bir imparatorluğun ticarî çıkış noktası haline gelebildi; Lizbon müslüman limanlarından çok daha büyük ticarî kaynaklara sahipti. Ortak bir ruhun Portekiz krallığı tüccarlarının tatbik etmelerine izin verdiği —Portekiz'in merkezden uzakta bile tek güç olarak harekete devam etmesini sağlayan— ortak disiplin, batı Akdeniz'deki müslüman düşmanı Haçlı seferlerinde kullanılan insanlardaki hıristiyan bağnazlığıyla güçlendirildi; böylece çeşitli milliyetlere mensup müslüman tüccarlara husumet noktasında özel bir dayanışmaya girdiler. Tesadüfî avantajları da vardı. İlk önce, bazı durumlarda, yalnızca denizcilik ekipmanları değil, topları da, barutlu silahların uzak kuzeyden doğru yeni yeni tanındığı Güney Denizlerinde kullanılan toplardan daha iyiydi. Daha güçlü müslüman imparatorluklarının iç bölgelerdeki kaleleri denize dayanan Portekiz için ne kadar erişilmezse, onların batı Afrika üsleri de bu imparatorluklar için o kadar erişilmezdi. Kısaca Portekiz, yeni askerî çağdaki merkezîleşmenin teknik avantajlarını kullanıp diğer imparatorlukların karada yaptıklarını denizde yaparak Güney Denizlerinde bir barut imparatorluğu rolünü oynadı.

Sonuç olarak, denizde karşısına tek tek çıkan müslüman güçlerden daha güçlü olduğunu gösterdi (özellikle Seylan'dan batıya doğru); ilgili birkaç müslüman güç ise, hiçbir zaman, bu sığıntılara karşı yeterince uzun süren bir koalisyon oluşturmayı başaramadı. 1508'de Memlûkler ve Gucarâtîler birlikte Portekiz'i yendiler; fakat 1509'da Gucarât'taki Diu'da müttefik donanması yok edildi. O zamana gelindiğinde, Memlûk rejimi içeride ciddi sorunlarla yüz yüzeydi; ve bu yenilgi hiçbir zaman telâfi edilemedi. 1511'e gelindiğinde Portekizliler Basra körfezinin ağzındaki) Hürmüz'de, (Dekkan'ın batı kıyısındaki) Goa'da, ve Malakka'da, Güney Çin Denizine açılan boğazlardaki ticaret noktalarını güçlendirmişlerdi. 1538'de bir Osmanlı-Gucarâtî koalisyonu, Portekiz'in konumunu sağlamlaştıran başka bir Portekiz zaferini engelleyemeyecak kadar erken bir vakitte dağıldı.

Portekizliler yalnızca değişik yerlerdeki birkaç anahtar limanı ellerinde



Onaltıncı yüzyılda ve onyedinci yüzyıl başlarında Hint Okyanusu

bulunduruyorlardı; çoğu liman ya bağımsız olarak ya da iç bölge yöneticilerine bağlı olarak hâlâ müslümanların (veya hinduların) ellerindeydi. Müslümanlar, hindular ve Çinliler önemli bir ticareti ellerinde bulundurmaya devam ettiler. Fakat Portekizliler Avrupa'ya yaptıkları ihracata ciddi şekilde rakip olan uzun-mesafeli ticareti bir süre engellemeye ve özellikle Kızıl Deniz'den Mısır'a yapılan ticareti kesin olarak kesmeye yetecek kadar güçlüydüler. (Bu ticaretin bir kısmı Basra Körfezine ve karayollarına aktarılmış görünüyor; fakat Kızıl Deniz ticareti bile bu yüzyıl içinde eski haline getirildi). Güney Denizlerindeki müslüman gücüne ve bazı müslüman ticarî zenginlik bölgelerine, özellikle Mısır ve belirli Arap şehirlerininkine (geçici de olsa) sert bir darbe indirildi.

Portekiz'in Güney Denizlerine varışının İslâmîleşmiş hayat üstündeki kesin etkisi, Avrupalı tarih çalışmalarında gördüğüm kadarıyla, üç sebepten dolayı abartılmıştır. Birincisi, o devirde okyanusta vuku bulan yayılma, o devrin batı Avrupa'sını kesin olarak etkiledi; ve Avrupalılar dünya tarihinin kalan kısmını Avrupa tarihinin bir fonksiyonu olarak okuma eğilimine girdiler. (Ayrıca, Batılı kaynaklar doğal olarak diğer etkinliklerden çok Batının etkinliğinden söz eder). İkincisi, onyedinci yüzyılda bölgeye gelen İngiltere, Fransa, ve Hollanda bir süre sonra gerçekten çok önemli ithalatlarda bulunmaya başladılar; ve Portekizliler bir anlamda bu sonraki hareketlerin öncüleri oldukları için, Batılı tüccarların onaltıncı yüzyılın sonundaki ve onyedinci yüzyıldaki önemleri, tüm gelişmenin başlangıcına yansıtıldı. (Tamamen Batılı bir perspektif içinde, dünya-tarihinde Portekiz gibi dönemin şehirlileşmiş hayatında neredeyse evrensel bir gelişmeye dayanan bir imparatorluk ile, artık dünyanın geri kalan kısmıyla birlikte, paylaşılmayan tamaman yeni hareket noktalarına dayanan sonraki Batılı deniz imparatorlukları arasındaki farkı anlamak güçtür.) Son olarak, müslüman toprakları üstündeki en güçlü etkiler, daha önce belirtilen sebepler yüzünden, pek çok Batılı bilginin gözünde, tüm İslâm toplumunu temsil eden doğu Akdeniz'de —yani Batıya en yakın topraklarda— vuku bulan etkiler imiş gibi gözükmektedir.[2]

---

2. Portekizlilerin Malezya'daki hedeflerini gerçekleştirmedeki başarısızlıkları Bernard H. M. Vlekke tarafından *Nusantara: A History of Indonesia*, gözden geçirilmiş baskısı; The Hague, 1959) adlı eserin IV. bölümünde özetlenir. Müslüman ticaretinin onaltıncı yüzyıldaki devam eden önemi için, meselâ Hendrik Dunlop'un *Bronnen tot de geschiedenis der Oostindische compagnie in Perzie* (s' Gravenhage, 1930) adlı eserinin giriş bölümüne bakınız. Fakat Güney Denizlerinde onyedinci yüzyıl hakkındaki önceki fikirlerin revizyonunu etkileyen kişi, *Indonesian Trade and Industry* (The Hague, 1955) adlı eseriyle Jacob C. van Leur'dur. M. A. P. Meilink-Roelofsz, *Asian Trade and European Influence in the Indonesian Archipelago between 1500 and about 1630*, (The Hague, 1962) onun ortaya koyduğu sonuçları tâdil etti; ama tersine çevirmedi.

YENİ AYARLAMALAR: KARA İMPARATORLUKLARI (1498-1526)

Bu arada askerî gelişmede önemli bir noktaya gelen bir dizi belirleyici olay, büyük kara imparatorluklarında yeni bir ayarlamaya sebep oldu. Azerbaycan ve Anadolu'daki çeşitli tarikatlar arasında onbeşinci yüzyıl süresince kuvvet toplamış olan coşkun Türk Şiîliği, bu dönemde müslümanlar arasında Portekiz darbesinden çok daha fazla dikkat çeken bir hareket başlattı. Erdebil'deki Safevî tarikat liderleri, dört bir yandaki Şiî unsurlarla, özellikle Türk kır kabileleri arasındakilerle iyi ilişkiler geliştirmişlerdi; ve hıristiyan Gürcülere ve Kafkas bölgesinin Çerkeslerine karşı düzenlenen gazi akınlarının birçoğuna öncülük etmişlerdi. Aynı zamanda tüm bölgenin en güçlü ailesinin, Akkoyunlu hanedanının şeflerinin, Mezopotamya ve batı İran'daki sultanların düşmanlığını kazanmayı da başarmışlardı. 1500'de Safevî pîrliğinin onaltı yaşındaki varisi İsmail, babasının ölümünün intikamını Akkoyunlulardan almak üzere yola çıkmak için yeterince takipçi toplamayı başardı; 1503'e gelindiğinde yalnızca Tebriz'i başkent yaptığı Azerbaycan'ı değil, tüm batı İran'ı ve Dicle-Fırat havzasını kontrol altına almıştı. Artık yalnızca pîr değil, şahtı.

İsmail ve takipçilerinin kliastik beklentileri vardı. Bazı adamlarının, onun varlığı sayesinde yaralanmayacaklarına inandıkları söylenir. Şah İsmail boyun eğdirdiği topluluklara —Türk, İranlı, veya Arap— gerektiğinde zulmederek, Şiî itikadını empoze etti: Cuma namazındaki duayı Şiî formunda söylemek ve Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'in halefi olma hakkını gaspettikleri için Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i zemmetmek mecburiyeti vardı. Şah İsmail kesinlikle yalnızca bir Şiî yönetimini kurmayı beklememiş, aslında Cemâ'i-Sünnîliği silip süpürmek istemişti— Şiîlerin daha önce gerçekleştirmeye hemen hiç çalışmadıkları bir özlem. Ayrıca, görünüşe göre, bunu sonunda tüm İslâm toplumunda başarmayı ümit ediyordu. Eski Akkoyunlu topraklarının ötesine uzandı ve 1510'a gelindiğinde, önceki Timurî Horasan devletlerinin alanıyla Özbeklerin yönetimi altındaki Amuderya havzasını yeni birleştirmiş olan Şeybânî Han'a saldırdı ve öldürdü; bu darbeyle Horasan'ı şahlığının bünyesine kattı ve Özbekleri Amuderya'nın kuzeyine iterek güneydoğuya yöneldi. Şeybânî'nin kafatasını altınla doldurup, içki kupası yaptığı söylenir).

Batıdaki Osmanlı topraklarında, İsmail'in, kırmızı tarikat başlıkları yüzünden Kızılbaş denen çok sayıda Türk takipçisi zaten vardı.Bunlar onun desteğiyle 1511'de ayaklandılar, fakat burada engellendiler. Sultan Bayezid 1512'de haklı olarak Yavuz Selim (veya eski bir yoruma göre "merhametsiz" Selim) denen oğlu tarafından tahttan indirildi (daha önce gördüğümüz gibi, bu, Osmanlı liderlerinin iradesindeydi); Yavuz Şiî ayaklanmasını kanlı şekilde bastırdı ve kısa süre sonra birliklerini Şah İsmail'in üstüne sürdü. İsmail o an için yalnızca savunma tedbirleri planlamıştı; gerçekte daha fazlasını da ya-

pamazdı; 1514'te Osmanlılar ilerlediklerinde, kendi topçuları hâlâ doğudaydı. Tebriz'den çok uzak olmayan Çaldıran'da ağır bir yenilgiye uğradı. Topçuluk ve piyadelik noktasındaki Osmanlı üstünlüğünü cesur süvari manevralarıyla karşılamaya çalışmıştı, fakat talih ondan yana değildi. Sonraki savaş da Osmanlılar için çok uygundu. Selim, İsmail'in topraklarının küçük bir kısmını sürekli olarak işgal ederken, İsmail seferlerini daha batıya kaydırmak ümidinden vazgeçmek zorunda kaldı.

Fakat fethettiği topraklarda mutaassıp bir Şiî devleti kurdu. Cemâ'î-Sünnî tarikatlar, hanikâhlarını ve gelirlerini kaybederek zaptedildiler. Sünnî ulema öldürüldü veya sürüldü. Yeni itikadı topluma öğretmek için doğu Arabistan'dan, Suriye'den veya bulunabildikleri her yerden Şiî âlimler (özellikle Araplar) getirildi. Bu iş öylesine iyi yapıldı ki, İsmail'in ölümünden (1524) sonra hanedanda vücut bulan ciddi zayıflığa rağmen (genellikle "Fars İmparatorluğu" denen) devleti Şiî temeline dayanarak iki yüzyıldan daha uzun süre dağılmadan kaldı ve fethetmiş olduğu toprakları sürekli Şiî halde bıraktı. Diğer yandan Osmanlı Anadolu'da ve Özbek Siriderya ve Amuderya havzasında Şiî azınlığa ciddi şekilde zulmedildi ve bu azınlık yeraltına itildi. Artık İslâm toplumu birbirlerine karşı eşi görülmedik bir hoşgörüsüzlük besleyen Şiî-çoğunluk ve Sünnî-çoğunluk bölgelerine ayrılmıştı. Dârü'l-İslâm'ın sivil birliği ciddi şekilde bozulmuştu.

Osmanlı Selim, İsmail'e karşı seferinde, Mısırlı Memlûklerden muhalefet görmüştü. 1516'da, onlara karşı, Suriye'ye yürüdü. (Kendisini yandan sarmak için tasarlanan süvari manevrasını yanlış yöne sevkeden bir ihanetle desteklenen) sahra topları, burada da başarılı oldu. Fakat burada, Memlûklerin ve Arapların Kahire'deki son-dakika direnişlerine rağmen, sefer Suriye, Mısır, hatta batı Arabistan'ın sürekli fethiyle sonuçlandı.

Bu bölgelerdeki Memlûk devleti birkaç nesildir güç kaybetmekteydi; Portekiz'in faaliyetleri yüzünden denizcilik gelirinin kaybedilmesi, sorunlarını arttırmıştı. Şimdi yerini çok daha geniş kaynakları ve bağlantıları olan bir devlet almıştı. Zayıflayan Memlûklerin aksine, giderek büyüyen Osmanlı devleti, gücü giderek artan bir deniz kudreti haline gelmişti. Donanmaları, İtalyan şehirlerinden başlayarak, doğu Akdeniz'in kontrolünü ele geçiriyordu. Osmanlılar Mısır'ın fethiyle aşağı-yukarı aynı zamanda, İspanyol tecavüzüne karış yardıma ihtiyaç duyulan Mağrib'deki önemli deniz güçlerinin bağlılığını kazandı. Sonuç olarak bir nesilde topraklarını, neredeyse üç katına çıkardı ve üç yüzyıl boyunca tüm Akdeniz'in büyük müslüman gücü olarak kaldı. İmparatorluk, Anadolu ve Balkanlar sınırında geliştirmiş olduğu alışılmadık sağlamlıkta kurumları bu geniş alana uyarladı. Yeni bölgelerdeki kontrolü hiçbir zaman eskilerdeki kadar yakın olmasa da, en azından en yüksek sosyal düzeylerde, tüm insanlarının sosyal ve kültürel yaşamına bir imparatorluk kalıbı

vermeyi başardı. Çoğu Araplar, batı Türkleri ve çeşitli komşu müslüman toplumlar bundan böyle Osmanlı imparatorluğunun koyduğu yol gösterici çizgiler içinde yaşadılar.

Aynı zamanda kuzey Hindistanlı İslâm toplumu yeni bir siyasî teşkilat kazandı. Bu gelişmedeki ilk adımlar, Safevîlerin yükselişinin bazı özellikleriyle yakından bağlantılıydı. Sonraki küçük Timurî hükümdarlardan biri olan —ve Özbeklerin Amuderya havzası işgalinden kaçan— Bâbur, Afgan dağlarındaki Kabil'de Timuroğulları iktidarının kalıntılarını kontrol altında tutmaya yetecek üne (ve en yakın arkadaşlarının desteğine) sahipti; ayrıca, dağ krallığını üs olarak kullanarak Delhi saltanatının sorunlu politikasına müdahale edip kuzey Hindistan'ın bir bölümünde iktidarı ele geçirmeye yetecek hırs ve beceriye sahipti. Özbeklere karşı müttefik olduğu İsmail gibi, o da, Orta Dönemlerin siyasî yaşamının bölük-pörçük ve maceracı karakterini temsil etti; fakat Moğol himaye devleti idealini de temsil etti ve İsmail gibi o da eski atomize olmuş siyasî yaşamı tersine çevirmek konusunda büyük yol kateden bir devlet kurmaya yardımcı oldu. Lôdî hanedanı, Delhi'deki önceki hükümdarları engellemiş olan mahallî taahhütlerin çokluğundan kaçmamış görünüyor. Bâbur 1526'da Delhi'nin kuzeybatısındaki Pânipat'ta (kısmen, iyi sahra toplarının yardımıyla) Delhi ordularını yendi ve Lôdî dâvâsı bir daha canlanamadı. Bâbur ise, tekrar kuvvetlendirdiği Delhi tahtına çıktı. Fakat 1530'da öldü; birkaç çarpıcı askerî başarıya rağmen, oğulları birbirine girdi ve kısa süre sonra kovuldular (1540). Ancak, bunlardan biri, 1556'da Bâbur'un teşvik etmek durumunda olduğu merkezîleşme doğrultusunda zaten gelişmekte olan bir kuzey Hindistan imparatorluğunun tahtını ele geçirmek üzere geri döndü. (Kendisi usta bir Türk yazarı olan) Bâbur bu imparatorluğa kendisi şekil vermemişti; fakat destekçileri sonradan güç kazandıklarında imparatorluğun prestijini ve kaynaklarını arttıran ve aynı zamanda Hint toplumunun batı ve kuzeyin en üst kültür çevreleriyle aktif bağlarını güçlendiren bir hanedan geleneğini, imparatorluğa o kazandırmıştı.

Böylece büyük imparatorluklar üç hanedan tarafından şekillendirildi. Hepsi de ondördüncü yüzyıla uzanıyordu ve bu yüzden askerî maceracılarınkinden çok daha köklü bir iktidar temeline sahiplerdi. Osmanlılar zaten sağlam bir devlete sahip idiler; Safevîler geniş ve askerî bir tarikattaki otoriteye, Hindistan'ın Timurluları ise Timur'un prestijli mirasına sahipti. Bunlara, benzer şekilde Harezm'deki Özbek devletine ve onun Moğol mirasına uzanan —Amuderya'nın kuzeyindeki— Özbek imparatorluğu da eklenmelidir. Bu hanedanlar, barut dönemlerinin yeni ayarlamaları süresince imparatorluk gücünü pekiştirecek bir durumdaydılar; ve sonradan yalnızca imparatorluklarının genişliği ve dayanıklılığı bakımından değil, aynı zamanda mutlakiyetçi yönetimlerinin etkinliği bakımından da özeldiler. Fakat daha çok, bence Osmanlıların bile onbeşinci yüzyılın sonunda benimsedikleri askerî bir himaye

devleti eğilimlerini yaydılar. Aynı zamanda, o tür devletin çehresi —bana göre— yeni imparatorluklarda yenileniyor ve değiştiriliyordu.

Yeni impatorluklar, emîrlerin İslâmîleşmiş toplumu tarafından tecrit edilip etkisiz hale getirilmeleri eğilimini tersine çevirmeyi, geniş alanlarda onaltıncı yüzyıla kadar başardılar. Sanıyorum, bunun sebebi kısmen Erken Orta Dönemin Sünnî sentezinin aslen dengesiz olmasıydı —Mısır ve Suriye'deki Memlûklerinki gibi— nisbeten dengeli bir yapının sistem içindeki mahalli evrimi ve muhalefetteki tarikat Şiîliği hareketleri, bu nazik dengenin hem kendi fazladan uzantılarını, hem de kendi düşmanlarını üretebildiğini gösteriyor. Askerî himaye devleti, adem-i merkeziyetçi sözleşmeci toplum modeli iyice oturtulduktan sonra, bu toplumun sömürülme olasılıklarına karşı doğal bir tepkiyi ifade ediyordu.

Fakat —yalnızca Avrupa'da ve Hindistan'da değil (bir süre sonra) eski İran-Sâmi topraklarında— bu eğilimlerin bir ürünü olarak büyük bürokratik imparatorlukların yeniden kurulabilmesi, iş başındaki başka baskıları hatırlatıyor. Bana göre Orta-Kurak Bölgedeki tarımsal iktidarın nisbî güvensizliğini oluşturan üç şey şunlardır: tarımın, merkezîleşmiş tarıma-dayalı iktidarın toplanmasını daha da güçleştiren nisbî seyrekliği; kenar bölgelerde toprağı işlemenin tehlikesi ve köylüler üzerindeki kontrol riski; hayvancılıkla uğraşan güçle potansiyel rekabet... Bu şartların etkileri barutlu silahlar askerî bakımdan belirleyici hale gelene kadar, en azından iki şekilde kısmen engellendi: barutlu silahların teknik talepleriyle ve uzun mesafeli göçebeliğin —barutun da katkıda bulunduğu— sınırlamalarıyla. Böylece adem-i merkeziyetçi, sözleşmeci kozmopolit İslâmîleşmiş toplumun temeli kısmen çürütüldü.

Barutun özel kaynakları olan hükümdarlara getirebildiği avantajdan daha önce söz etmiştim. Barutun savaşta hâkim bir güç haline geldiği onbeşinci yüzyıla gelindiğinde, yeni ve sürekli teknik yenilik tüm yönetim modellerini belirleyebiliyordu. Maddî olarak yalnızca merkezî otoriteler günü yakalayabilecek durumdaydılar. Büyük ölçüde süvarilere dayanan kuvvetlerde olduğu gibi barutun çok az kullanıldığı yerlerde bile, siyasî beklentiler daha bir genelgeçer kıvam noktası tarafından şekillenebiliyordu. Aynı zamanda, bozkır göçebeliğinin yönetici tabakasının, şehir toplumundan türetilen ekonomik ve kültürel normlara giderek daha fazla bağlanması, yoğun hayvancılık gücünün en güçlü kaynağı olan büyük bozkır imparatorluklarının olabilirliğini azaltıyordu; ve el silahları yaygınlaşmadan önce topçuluğun merkezî güçlere kazandırdığı ekstra prestij ve dayanıklılık, mahallî göçebelere karşı bile güçlenmelerini sağlamış olabilir. Bu değişikliklerin yeni mutlakiyetçiliğin nisbî etkinliğini açıkladığı tahmin edilebilir.

Bürokratik merkeziyetçiliğin ve hanedan dengesinin bir ölçüde tamir ve tâdiliyle, tipik İslâmîleşmiş sözleşmeci toplum normları, ortadan kalkmadıysa

bile, genel olarak ton değiştirdi. Sosyal hareketlilik en azından bazı bölgelerde azalma eğilimine girdi. Osmanlı imparatorluğunda loncalar İslâm toplumunun onlara daha önce tanıdığından daha güçlü ve daha az esnek hale geldi: Hindistan'da ise pek çok müslüman, Hinduizmin tüm sınırlamalarına dahil olmasalar da, kastlar içinde kaldılar. Bu mahallî süreklilikler şaşırtıcı değildir. Fakat eski İran-Sâmi topraklarında merkezlenen Safevî imparatorluğunda bile loncalar daha sıkı şekilde organize olmuş olabilirler; ve şüphesiz, devlete bağımlılık arttı.

Benim "askerî himaye devletleri" dediğim devletler hiçbir zaman tek bir model oluşturmadılar, fakat bazı noktalarda, dönemin özel şartlarının bu devletler üstündeki bazı ortak etkilerini görebildiğimi zannediyorum. Geç Orta Dönemlerde bile şehirlerde tomurcuklanan bu özerklik hamlelerine gem vuruldu; barut imparatorluklarında şehirler oldukça sıkı bir bürokratik kontrol altındaydılar. Merkezî denetleme ve müdahale Osmanlı imparatorluğunda en üst noktaya ulaştı. Diğer yandan, prensip olarak tek-şekilli ve herşeyi kapsayan ordunun bir kolu olarak merkezî bir bürokrasinin gelişmesi öyle ileriye götürüldü ki, iktidardaki ailenin önemi azaldı. Evrensel olarak ailenin başına halifenin ayrıcalıkları veriliyordu; fakat ailenin diğer üyeleri çok az sayıda bağımsız fırsatlara sahipti— ve merkezî birliğe bir tehdit olarak baskı altında tutulabiliyorlardı. Bu, halef-selef modellerinde ister istemez bir değişiklik gerektiriyordu.

Merkezdeki selefiyet, tüm toplumdaki halef-seleflik sorunlarıyla ister istemez bağlantılıydı; bu yüzden sonuç olarak, merkezin desteklerine bağımlı olduğu pek çok kişi arasında hâkim olan daha önemsiz görevlerin halef-seleflik modellerine benzeştirilmek zorundaydı. Sonraki askerî himaye devletlerinin en az ikisinde, merkezî iktidar Orta Dönemlere göre daha kıskanç şekilde korunduğu zaman, silahlı mücadeleyle, halef-seleflik kuralı resmîleştirildi. Doğal alternatif olan seleflerin tayiniyle, bu silsile bilinçli olarak terkedildi. Halef-selef silsilesinin Tanrı'nın ellerinde olduğu söyleniyordu; bu yüzden bir baba bir oğlu lehine müdahale edip diğerlerinin eşit haklarını dışlayamazdı. Bir babanın meşru olarak yapabileceği tek şey, babanın ölümü yaklaştığı zaman oğullarının birine askerî avantaj sağlamaktı. Bu, Hindistan'daki Timurlular monarşileri tarafından tekrar tekrar doğrulandı; Timurlu Evrengzib bir oğlu için tercihini ifade etse de, diğer oğlunun egemenlik için hâlâ eşit hak sahibi olduğunu kabul etti. Bu prensip bir Osmanlı kânununda vücut buldu. Safevî hükümdarlar bu prensibin komşularına uygulanabilirliğini kabul ettiler; imparator, Evrengzib'in başkaldıran üçüncü bir oğlunu babası ölüp mücadele meşru hale gelene kadar İsfahan'da tuttu. (Safevîler, hükümdarın ölümünden sonra hangi oğlun başa geçeceğini seçen önde gelen saray mensuplarından oluşan bir mecliste daha barışçı bir mücadeleyi tercih etmiş görünüyorlar). Böyle bir prensip, Moğol kurultay'ı gibi resmî bir seçim mekanizması-

nın yokluğunda bazan baba daha hayattayken ileriyi düşünerek girişilen mücadelelere sebep olsa da, temel kararlarda doğrudan askerî bir rolü derhal garantilemiş ve daha önceki askerî himaye devletlerinde ortaya çıkan bölünmeler olmadan —genel uzlaşmayla— bir imparatorluğun bütünlüğünü korumuş görünüyor.

Yeniden ayarlamalar döneminin tüm bu olaylarından ortaya çıkan pek çok devlet oluşumu arasında kültürel bakımdan en önemli olanı eski İslâm topraklarında, yani Bereketli Hilâl ve İran yaylalarında ortaya çıkanıydı. Burada merkezî İslâmîleşmiş kültürel geleneğin beraberinde, en büyük gelişmelerini sağladılar; burada yeni yeni filiz vermekte olan kültür, geçmişle en büyük süreklilige sahip olanı, ve yeni keşifler ile yeni hamlelerin en parlağının sahibi idi.

SAFEVÎ DEVLETİNİN ŞİÎ TEMELLERİ

Safevî hanedanının dokuz yüz yıllık yabancı müdahaleden sonra Akamanışların ve Sâsânîlerin eski Pers imparatorluğunu yeniden kurduğu; ya da daha yakın zamanlarda görüldüğü üzere İran'ın modern anlamda bir millî devlet olarak ortaya çıkmasını sağladığı söylenir. Her nosyon geçerli bir nokta üstüne kurulur. Safevî imparatorluğu mutlakiyetçi idarî ve kültürel idealleriyle, Sâsânî imparatorluğu için klasik Abbasî imparatorluğundan beri en uygun varisti. Yine, sonraki monarşinin ana çizgilerini belirleyen, başkenti batı İran dağlarında olan, en azından batı İran'ı ve Azeri topraklarını bir yönetim altında toplayan ve hepsinden önemlisi resmî bir Şiîlik oluşturan da Safevî devletiydi. Modern İran milliyetçiliklerinin en önemlisi bu ortamda gelişti.

Fakat bilhassa Safevî devletindeki "millî" karakter nosyonu, daha önce moda olan iki yanlış özdeşleştirmeye geri dönüştür: İslâm'ın Sâmi "ırk"la (ve Akdeniz Araplarının Sünnîliğiyle) özdeşleştirilmesi; ve Şiîliğin "Âri İranlıların İslâm'a tepkisiyle" özdeşleştirilmesi. (Bu yüzden Abbasî imparatorluğu —İranlı olmadığı için— Akamanış-Sâsânî-Safevî sırasına genellikle dahil edilmez). Bu ırkçı varsayımlardan sıyrıldığında, nosyon akla uygunluğunu yitirir. Nasıl ki Safevî imparatorluğu yalnızca, İslâmîleşmiş medeniyetin tüm iç gelişmesini izahsız bırakan bir benzerliğe dayanarak Sâsânî imparatorluğunun yeniden kurulması olarak kabul edilebiliyorsa, o da modern anlamda milliyetin bir öngörüsü olarak kabul edilebilir; ancak, modern millî devletleri oluşturan en önemli özellikleri ve bilhassa sonradan İran'ı modern bir millî devlet yapmak isteyenlerin karşılaştıkları problemleri gözardı etmek gerekiyor. Yazarlar, "İranlı" hükümdar İsmail şiirini Türkçe yazarken, rakibi olan "Türkiye" hükümdarı Selim'in Farsça şiiri yazmasını bir paradoks olrak görmüşlerdi. Bu paradoks "İran" sözcüğünün, İranlıları, Türkleri ve Arapları eşit şekilde kapsayan Safevî imparatorluğu için yanlış kullanılmasından ve daha da şans-

sız bir isimlendirmeyle "Türkiye" sözcüğünün de Osmanlı imparatorluğu için kullanılmasından kaynaklanır. Kabilevî bir gruplaşmanın liderinin halk dili olan Türkçe'yle yazmasında veya yerleşik bir devletin başının işlenmiş dil olan Farsça'yla yazmasında, kendi içinde hiçbir paradoks yoktur.

Safevî imparatorluğunun önemi ne ırkçı bir restorasyonda, ne de ırkçı bir öngörüde değil; Orta Dönemlerin siyasî adem-i merkeziyetçiliğinin, yalnızca Hindistan ve Avrupa'nın daha tarımsal bölgelerinde değil, Kurak Bölgenin tam kalbinde bile bozulmasında yatar.[3]

İsmail ve takipçileri bir Fars milleti bina etmekle ne kadar ilgiliyseler, daha mutlakiyetçi bir devlet bina etmekle de o kadar ilgiliydiler. Onlarınki bir askerî himaye devletiydi. İdare müessesesi içerisinde askerî ve sivil arasında kesin bir çizgi çizilemezdi: hepsi hükümdarın malıydı ve tüm müessese öncelikle askerî bir fonksiyona sahipti. Bunun yanında topraklarını da idare etmek zorundaydı. Öncelikle askerî olanlar, yani genellikle Türklerden oluşan seyfiye, askerî olmayan idarî fonksiyonlara, özellikle yüksek politika düzeyine kolayca geçebiliyorlardı; çünkü tüm devlet onların özel yetkileri dahilinde kabul ediliyordu. Aynı zamanda, Türk seyfiyeye tâbi olmaları beklenen ve normal olarak "Tacikler"den, yani İranlılardan veya Araplardan oluşan "kalemiye," politikaya gereksiz yere burunlarını sokacak kadar yükselmeyi başarırlarsa, askerî fonksiyonlara geçebilirlerdi. Bu yolu izleyen kadılar bile görü-

3. Toprak ve ırk hakkındaki çeşitli popüler yanılgılar sonucu ortaya çıkabilecek karışıklıklar çok girift bir hale gelebilir. Saygıdeğer (fakat oldukça tipik) bir tarihçi olan Laurence Lockhart, *Fall of Safavi Dynasty* (Cambridge University Press, 1958) adlı eserinin 67. sayfasında, Safevî dönemin İranlılarının denizi dehşet içinde tutmaları yüzünden bir ticaret filosuna sahip olmayarak Sâsânî dönemine göre "çok yozlaştıklarını" —fakat Basra körfezinin her iki yakasındaki Arapların denize kolayca alıştıklarını— yazabilmektedir; hiç şüphesiz, İsfahan'ın Farsça ve Türkçe konuşan kara insanlarının, Körfez kıyılarında bir İran dili konuşmuş olma olasılıkları olan deniz-sever atalardan yozlaştıklarını ima etmenin ne derece mâkul olduğunu düşünmemiştir. Tüm bu saçmalık, popüler önyargıları gösterir. Bu önermelerin doğruluğu iddiasına katlanmak için bir dizi parodi benzeri tartışmaya girmek gerekir. (Tesadüfî olmasına rağmen) belli bir ismi, tek bir dille, kültür grubuyla, baba soyuna ait ırkla, ve sık sık da tek bir "ülke"yle özdeşleştirmek gerekir. Ondokuzuncu yüzyılda Körfez'in kuzey kıyıları (büyük ölçüde Avrupa'nın iradesiyle) "İran"a verildiği için, bir yandan Elamites zamanından beri orada olan herşey kesinlikle İran'ındı; yalnızca sonsuz bir toprak olduğu varsayılmıyor, aynı zamanda sonsuz bir devlet olduğu hayal ediliyor; bu yüzden, Irak'taki Pehlevîce- konuşan bir yönetim deniz gücünden yararlanmışsa bunlar denizden korkmayan "İranlılardı". Fakat hiç şüphesiz "İranlılar" aynı zamanda babadan gelme bir "ırktır"; modern İranlılar Sâsânî sarayının adamlarının ve onların denizcilerinin torunları olmalıdır (Basra Körfezindeki Araplar şüphesiz böyle değildir); bu yüzden İsfahan insanları artık denizi sevmedikleri ve Arapların denizi ele geçirmelerine izin verdikleri için "yozlaşmışlardır". (Krş. not 16, I. Kitap, I. Bölüm)

yoruz. Ve başlangıçta, Safevî devleti bu yapıyı geliştirmek için çaba sarfetmiş gibi görünmüyor.[4]

Özelde, başlangıcı evresinde, Safevî devletine, bölgede kendisinden önce gelmiş diğer devletlerden daha farklı bir görünümü garanti edecek ne kesin bir politika, ne de gerçek bir idarî uygulama vardı. Şah İsmail'in işgal ve fanatizm kariyerini izleyen dönemde iktidarın siyasî dengesindeki etkili değişikliklere rağmen, Safevî devleti, ortaya çıkarken yüzeysel olarak Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerininkine çok benzeyen esaslara dayandı. Orada da Safevîlerde olduğu gibi yönetici güç, Anadolu ve İran arasında bulunan yüksek bölgelerdeki Türk kabilelerine dayanmıştı; eğilimi askerî olmuştu; ve hatta (Karakoyunlu örneğinde) Şiî.

Fakat bu üç noktanın her birinde Safevî devleti önemli bir farklılık gösteriyordu. Bu devlet, saf bir şekilde Türkî değildi. Türkî kabile güçlerine dayanmasına rağmen, bunlar, kendilerini aynı zamanda bazı şehirli topluluklara, özellikle Safevîlerin Erdebil ve başka yerlerdeki bağlılarına bağlayan mistik bir sadakatle bir arada tutuluyorlardı. Genel çizgideki bir kabile ittifakı değildi; kabile bağlarından yararlanan, fakat gerektiğinde yüksek bir çağrı adına onları bir yana bırakabilen dinî bir kardeşlikti. Sonra, hanedan şah'ı desteklemekle kalmadı; ciddi şekilde şah'ı da tüm topluma yönelmeye zorlamaya başladı. Böyle yaparak onların malî temellerine saldırdı ve eski mahallî yönetim unsurlarının başlıca bölümlerini parçaladı veya zayıflattı ve yenilerinin kurulmasına yardımcı oldu. Bu bakımdan, yalnızca askerî değildi. Şiî inancına özel şekilde başvurması sayesinde belli bir sivil bağlılık içeriyordu; bu, şehir kurumlarının iktisadî yapısı Şiîlerin eline geçtiği zaman, bir barış ve zenginlik hakkıyla bağlantılı olan, bir hanedanın sürekliliği hakkı husule getirilerek arttırıldı.

Başlangıçta devlet seleflerinden biraz daha güçlü görünüyordu; fakat zaman geçtikçe tüm bu farklılık noktaları kendilerini hissettirdiler. Devlet, tamamen kabilevî bir askerî rejimi karaya oturtacak güçlükleri aştı. Bunlara uzun süre dayandı ve böylece, —ya Osmanlı ya da Hint-Timur devletlerinden daha sonra— barutlu askerî güçlere dayanan tam-diplomalı bir bürokrasi kurmayı en nihayeti başardı.

4. Bu analizde geçerli olan hususları Martin Dixon'a borçluyum. Kızılbaşların bir İranlıya, yani askerî olmayan bir vezire düşmanlıkları ve bu dönemde Safevî idarî sistemi içindeki diğer eğilimler Roger M. Savory tarafından tahlil edilir; bkz. "The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of İsma'îl I," *BSOAS*, 23 (1960), 91-105; "The Principal Offices of the Safavid State during the Reign of Tahmasp I," *BSOAS*, 24 (1961); ve "The Significance of the Political Murder of Mirzâ Salman," *Islamic Studies* (Karachi), 3 (1964), 181-91. Vekillik (kişisel temsil) görevi de, daha önceki Türkî hanedanlarda ortaya çıkmıştır.

Nil ile Amuderya arasındaki insanların büyük bölümü 1500 yılında (o zamana kadar Hz. Ali'nin soyuna güçlü şekilde bağlı bir Sünnîlik biçiminde olan) Cemâ'î-Sünnî idilerse de, İsnâaşeriye Şîası, özellikle tarikat Şiîliğinin Moğol döneminde yayılmasından beri, bazı bölgelerde çok güçlüydü. Özellikle Irak'ta, Şiî hac merkezleri olarak ortaya çıkan ve Kûfe'nin yerini almış bulunan yeni şehirler durumunda olan Kerbela ve Necef'deki kutsal Şiî bölgeleri çevresinde güçlüydü; ayrıca, başından beri Şiî olan Kum gibi önemli şehirlerde hâkim olmaya devam etti. Fakat diğer pek çok yerde de güçlü Şiî hizipleri oluşmuştu. Örneğin onbeşinci yüzyıl boyunca İsfahan'ı bölen büyük rakip hiziplerin artık Hanefîler ve Şâfiîler değil, Cemâ'î-Sünnîler ve Şiîler olduklarını belirtmiştik. Ve yüzyılın akışı içinde önde gelen Şiî aileleri Sünnî rakiplerine karşı giderek daha fazla üstünlük kazandılar. İtalyan şehirlerindeki Guelf ve Gibelline hizipleri için sözkonusu olduğu gibi, kalıtsal bir hizipçilik her zaman bir soyut idealler meselesi değildi. Bununla birlikte, Şiî hizbi, genel reform ümitlerine karşı özellikle davetkâr olmuş ve bu yüzden siyasî yenilik eğilimi göstermiş gibi görünüyor. Bu ümitler, İsfahan'ı, Timurlulara karşı ayaklanan bir torunu, Şahruh'u desteklemeye yönelten Şiî aileler tarafından ifade edildi— bu ayaklanma kanla bastırıldı, fakat gelecekten haber verdi. İsmail'in iki türlü Şiî desteği vardı: duyguca sûfî olmakla kalmayan, şeriat ulemasının normlarından büyük ölçüde ayrılan kabile Şiîliği; ve hiç şüphesiz yine sûfî kastından olan, fakat bu sınırlar içinde yeni bir sosyal düzene hâlâ istekli olmalarına rağmen çoğu zaman oldukça burjuva ve şeriat-eksenli düşünen büyük şehir ailelerinin Şiîliği.

İsmail'in hükümdarlığının ilk on yılında devlet, onun *mürşid-i kâmil* konumu üstüne kuruluydu; bu konumu manevî disiplinlerini onun askerî emirlerini izleyerek yerine getiren sadık Türkî mürid kabilelerin, Kızılbaşların candan bağlandıkları pîrler ve halifeler tarafından pekiştiriliyordu. İsmail'in baş yetkili memuru, boyun eğen topraklarda idarî gücünü tatbike koyan Safevî tarikat şefi olduğu kadar, İsmail'in liderliğini ifade eden kişisel bir temsilciydi de. Sivil idarenin başı daha önceki Türkî hükümdarlar zamanında bir sivil (ve doğal olarak bir İranlı) olmuştu; fakat İsmail gücünü sağlamlaştırdıktan sonra kişisel temsilcisi olarak, yalnızca idarî konularda değil, aynı zamanda müridlerin mürşid-i kâmille ilişkilerinde de güç sahibi olan bir İranlıyı seçtiği zaman, Kızılbaş kabile emîrlerine tam olarak bağlanmadığını gösteriyordu. Bu kişisel temsilci Özbeklere karşı yürütülen bir seferin başkomutanı yapıldığı zaman, küskünlük içindeki Kızılbaş liderler komutanı terkedip öldürülmesine izin verdiler. Kızılbaş Şiî emîrlerle, şehirli ve genellikle Farsça-konuşan Şiî liderliği arasında zaten kesin bir gerilim vardı.

İsmail gençliğinde Safevî-destekçisi kabilelerin müfrit tarikat Şiîliği atmosferinde çok yaşadı. Kendi şiirleri, Oniki İmamın bir torunu olarak İsmail'in yaşadığı zamanlarda ilahî bir mevkii olduğunu ilan eder; ve imamları, da-

ha ölçülü Şiîlerin abartılı bulabileceği şekilde yüceltir. Duygularını değiştirdiğine dair hiçbir işaret yoktur; fakat hayatının sonuna doğru, özellikle batıya doğru yayılması 1514 yılında Çaldıran'da durdurulduktan sonra, büyük Kızılbaş emîrlerinin gücünü kırmaya ve güven gerektiren konumlara sivilleri yerleştirmeye yöneldi. On yaşında bir çocuk olan Tahmasp'ı varis bırakarak 1524 yılında öldüğünde, emîrler hâlâ devletin kontrolünü yeniden kazanacak durumdaydılar; fakat kendi aralarında on yıl savaşmalarından sonra, Tahmasp tek başına yönetime geçmek için ihtiyacı olan desteği bulmayı ve babasının başlatmış olduğu sivil otoriteyi arttırmayı başardı. Tahmasp (1533-76 yılları arasında tahttaydı) göze çarpan bir hükümdar değildi. Görevinde becerikliydi, fakat mizaç olarak pasif ve kişisel olarak oldukça cimriydi. Son derece gelişmiş bir estetik zevke sahipti, Safevî damgası taşıyan sanat himayeciliğine yeni bir hız kazandırdı; fakat Moğol zamanlarından beri yaygın Tarım Çağı kullanımının bile ötesinde yaygınlaşan genel intikam hareketlerindeki barbarca zulüm geleneğini sürdürdü. Onun ellerinde, Safevî devleti bazı toprakları, özellikle de İsmail'in ele geçirmiş olduğu, fakat Çaldıran'da vaya sonrasında kaybedilmiş olan kutsal Irak şehirlerini geri alacak kadar güçlü değildi. Başkent, Azerbaycan'daki Tebriz'den, daha İranlı olan Kazvin'e kaydırılmıştı. Fakat devlet (hareketin asıl yuvası olan) aşağı Kafkas dağlarının büyük bölümünde gücünü korudu ve ayrıca Horasan'ın büyük bölümü de dahil olmak üzere, tüm Farsça-konuşan toprakların çoğunu nüfuzu altında bulundurdu. Hintli Timurlu hükümdar Hümâyûn Delhi'den kaçıp babası Bâbur'un iktidarını tesis etmiş olduğu Kabil'e geri gelmek zorunda kaldığı zaman, o zaman için Şiîliği kabul etmek pahasına da olsa, Tahmasp'ın korumasına başvurmayı yararlı ve belki de zorunlu buldu. Safevî imparatorluğu hiç tartışmasız üç büyük müslüman güçten biriydi ve Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletlerinden daha sağlam şekilde kurulmuştu.

Safevî iktidarının sağlamlığı, büyük ölçüde Tahmasp'ın bu iktidarın temelini çeşitlendirmedeki başarısına dayanıyor. Kendisi Kızılbaş kabilelere güvenmeye kesinlikle devam etti (fakat artık, daha ziyade pîr olarak değil, padişah olarak); kendi durumları itibarıyla hanedana dayanan şehirlerdeki yeni yeni güçlenen Şiî fraksiyonlara da güvenebilirdi (en azından ilk nesilde, sınırdan geçip geri dönmeyi bekleyen çok sayıda Sünnî sürgün vardı). Fakat hükümdarlığının akışı içinde —ayrıca— yeni din değiştiren çok sayıda insana da giderek daha fazla güvendi; bu insanlar ataları gibi İsmail'in de akınlar düzenlediği hıristiyan Kafkasya topraklarından gelen esirler veya özgür insanlardı. Yalnızca hanedana sadık olan bu yeni müslümanlar resmî kabile desteğine karşı dengeleyici bir unsur oluşturdular.

İlk İslâmî dönemlerde hanedanlar, başlangıçtaki destekçilerinin zorlayıcı isteklerine karşı kendi merkezî mutlakiyetçi iktidarlarını desteklemek için sosyal bakımdan köksüz unsurlara dayanarak, kendileri için özel bir destek

unsuru oluşturmuşlardı. Bu eğilim müslüman topraklarının büyük bir bölümünde yönetici tabakanın giderek Türkleşmesine yol açmıştı, çünkü sosyal olarak köksüz askerî unsurların en bariz kaynağı orta Avrasya bozkırlarındaki köle stokuydu. Fakat o zamana kadar dünya-tarihsel oluşum değişmişti. Tarımsal toplumun düzenli yayılma baskısı bozkırı bile yutuyordu. Budist, müslüman ve hıristiyan kültürel yapılarının ilerlemesiyle, orta Avrasya'nın hiçbir bölümü, bir çeşit sağlam, büyük siyasî kontrolün dışında bırakıldı; kabile liderliğini, İrtiş nehri üstündeki Sibir (bir müslüman hanlığının yeri) gibi eski medeniyet merkezlerinden çok uzak şehirlerin tüccarlarının çıkarlarıyla bağlantılı çıkarlara sahip bir aristokrasi elinde tutuyordu. Bozkır artık özgür, kâfir ve tükenmez bir köleler veya göçebe kabileler kaynağı değildi; kendine özgü çıkarları olan Moğol veya eski-Moğol hanlıkları tarafından kontrol ediliyordu. Eski müslüman toprakları içindeki Türk kabile grupları, o zamana kadar, kendi bölgesel bağları ve çıkarlarıyla giderek alışılan bir yer kurmuş oldukları için, askerî sınıfların evrensel biçimde Türkleşmesine yol açmış olan şartlar ortadan kayboluyordu. Onun yerine, onaltıncı yüzyılın büyük müslüman imparatorlukları bağlantısız birlikleri için daha az mütecanis kaynaklara yöneldiler. Bir Türk cilasına rağmen, daha ondördüncü yüzyılda Mısır'daki Memlûk rejimi yeni köle askerleri için Kafkas topraklarına, özellikle Çerkezistan'a yönelmişti. Osmanlı imparatorluğu ise ecnebi hıristiyan toplumundan gönüllü din değiştirenlere ve kendi hıristiyan ahalisinden alınan gençlere güveniyordu; Hint - Timurlular temellerini genişletmek için genellikle din değiştirmemiş mahallî hindulardan ve yabancı müslümanlardan yararlandılar.

Tahmasp yönetimindeki Safevîler de toplumlarının sınıf sistemine yabancı unsurlardan yararlandılar; din değiştiren hıristiyanları, özellikle Ermenileri ve din değiştirmiş Kafkas tutsakları, Çerkezleri ve özellikle Gürcüleri kullandılar. Bu insanlar yalnızca orduları oluşturmakla kalmadılar, büyük sorumluluk mevkilerine de yükseldiler. Fakat orta Avrasya Türklerinin aksine, mütecanis bir dilleri veya kültürel geçmişleri yoktu. Bunlara, onları rakip imparatorluk elitlerinden ayıran bir Şiî sadakatiyle ve yurdu yönetmeyi iddia edebilecekleri bir İran kültürüyle birleştirilen, yeni bir mütecanislik verildi. (Bu anlamda, imparatorluk açıkça İranlılaştı). Genç esirlerin en iyilerine, en iyi İslâmîleşmiş kültürü vermek için hem İran şiirini hem de okçuluğu içine alan mükemmel bir eğitim verildi. Güzel sanatların yüksek değerinin yeni yeni fark edilmesine paralel olarak, zevklerini geliştirmek için resim eğitimi bile gördüler.

ŞİÎ HÂKİMİYETİNİN SONUÇLARI

İslâm dünyasının büyük bir bölümünde hâkim olan İsnâaşeriye Şiîliği —bölge içinde— hem yüksek kültür, hem de halk kültürü düzeylerindeki dindarlıkta yeni vurgu ve biçimler ortaya çıkmasına sebep oldu; ve Şiî ve

Cemâ'î-Sünnî bölgeler arasında belli bir kültürel sınır bile oluşturdu. Gerçekte Şiîlik, zaten var olan zıtlıkları olsa olsa yalnızca şiddetlendirmişse de, bu sınır kendisini siyasî olarak, Safevîlerle Osmanlıların ve Özbeklerin arasını açan kronik düşmanlıkta gösterdi. Aynı sınır, Safevîlerin güneyde Portekiz'le, sonra da Hazar denizindeki ticaretlerini arttırdıkları için Ruslarla girdikleri ittifakta da etkili oldu; bu politika Osmanlıların aynı hıristiyan güçlerine karşı mücadelelerinin temelini çürüttü. Sünnî çevrelerinde yüksek bir itibarı bulunan bazı gezginler, tâciz edilme korkusuyla Safevî toprağından geçmeye bile çekiniyorlardı. Şiî ulemayla Sünnî bölgelerin uleması arasında bir entellektüel sınırın oluşması belki de daha önemliydi: bu yüzden Irak'taki Necef'in (bu şehir, en önemli İsnâaşerî Şiî entellektüel merkezi haline gelen bir medreseler şehridir) Kahire'deki büyük Ezher medrese-camisiyle çok az iletişimi vardı; ve doğu Arabistan'ın Şiîleri, güneydeki Hadramevt Şâfiîleriyle çok az ilişkideydi (ancak Hindistan'daki Şiîler ve Sünnîler hoşgörülü bir Sünnî rejiminde oldukça özgür biçimde hâlâ bir aradaydılar). Fakat sınır hiçbir zaman çok yüksek değildi. Şiîlik aşılanan İsfahan felsefe okulu, ilgilenenler tarafından, her yerde okundu; Safevî imparatorluğunda gelişen yeni şiir tarzı için de aynı şey geçerliydi. Şiîler ve Sünnîler arasında katı bir ayrılığı savunan dar kafalı (ve şeriat eksenli-düşünen) ulema hemen her zaman ikincil bir rol oynadı.

Fakat Şiî toprakları içinde, yeni bağlılığın yaygın sonuçları oldu. Bunlar, kuzey Avrupa'daki çağdaş Protestan reformuyla bazı önemli paralellikler gösterdi, fakat o kadar ileriye gitmedi. (Şiî hareketiyle karşılaştırabileceğimiz şey, Modern Teknik Çağın meydana geldiği sonraki Protestanlık değil, onaltıncı yüzyılın ilk Protestanlığıdır). Her iki hareket de önceki iki yüzyıldaki genellikle kliastik, değişik protesto geleneklerinden ortaya çıktılar. Her ikisi de saray yönetiminin güçlenmesiyle bağlantılıydı ve hükümdarlar tarafından tüm insanlara uygulandılar; ve her ikisinin de başka yerlerde geniş popüler yansımaları oldu. İktidardayken üst-sınıf standartlarına alışsalar da, her iki hareket de aristokrat-karşıtı bir geçmişe sahipti; her iki harekette de hem popüler, hem de daha ayrıcalıklı fikir ve uygulama düzeyleri izlenebilir. Her ikisi de manastır düzenlerinin çözülmesine ve en azından bazı geleneksel aziz ibadetlerinin sona ermesine sebep oldu. Fakat Şiî hareketi —Protestan hareketi gibi— tam bir ikincil popüler hareketler serisini kaybetmedi (belki de bunun sebebi şuydu: bir önceki yüzyılın tarikat Şiîliği, bu bakımdan, hıristiyanlar arasındaki, kendisine mukabil gelen protesto hareketlerine göre daha faal olmuştu). Protestanlığın aksine, zamanın Şiîliği yeni yaratıcı manevî ve entellektüel isimlere de dayanmıyordu; genellikle önceki yüzyılların düşüncelerinden, hatta örgütlenme biçimlerinden yararlanmakla yetindi. (Onun yaratıcılığı özellikle muhayyileye dayalı diğer geleneklerin sonradan bir Şiî bağlılığına uydurulmasına hizmet etti.)

Benzerliklerin kısmî sebebi, konfesyonel dinlerin kurulalı çok olduğu o

dönemdeki protesto hareketlerinin kliastik ve/veya mistik bir özellik üstlenme ve kurulu dinî düzende reform imkânları arama eğilimleriydi; İbrahimî bir gelenek içinde, reform hareketlerinin bazı ortak özellikleri olmalıydı. Zamanlama kesinlikle tesadüfîydi. Farklılıklar, kurulu dinî örgütlenmedeki zıtlıklar gibi şeylere ve Avrupa'da matbaanın kullanılması gibi hususî özelliklere atfedilebilir —matbaa, yeni fikirlerin halk arasında oldukça hızlı şekilde yayılmasını kolaylaştırdı, fakat yazılı metinlerin ve sözlü metodların yayılma hızını da küçümsememek gerekir; ancak Avrupa'da matbaanın varlığı, daha derin ve önemli bir farklılığı yansıtıyor. Garpta, protesto hareketleri, Rönesans dönemlerinin filiz vermesiyle bağlantılı biçimde burjuvazinin giderek artan rolüyle irtibatlıydı. İslâm toplumunda ise tam tersine burjuva piyasa kültürü diye birşey, var idiyse, bağımsızlığını kaybediyordu.

Yüksek kültür düzeyinde, Şiîliğin kuruluşu İslâm'ın şeriat-eksenli, sûfî mistik, ve aynı zamanda ister istemez Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcı ve kliastik yanlarını ciddi şekilde değiştirdi. Hz. Ali'ye ve ailesine bağlıcılığın genel norm ilân edildiği yerde, kliastik ve bâtınî umutlar ister istemez daha özel kanallar bulmak zorundaydı. Dönemin gayriresmî veya gizli hareketleri hakkında hemen hemen hiçbir şey bilmiyoruz, fakat Şiîlik henüz resmî hale gelmeden önce, daha bâtınî Hz. Ali soyuna-bağlıcı gruplar görüşlerini hem Şiî, hem de Sünnî ulemadan gizlemek zorunda kalmışlardı; ve bazı durumlarda bunun devam ettiğini biliyoruz. Protestocuların şu ya da bu türde süper bir Hz. Ali soyuna-bağlıcılık tavrına sığındıklarını tahmin edebiliriz.

İtikadî sadakate dayalı diğer yaşayış tarzlarında neler olduğu biraz daha kesindir. Bağımsızlığa alışkın olan ve Şah İsmail'in Kızılbaş takipçilerinin coşkun ve hatta içinde tezatlar taşıyan Hz. Ali soyuna-bağlıcılığına kuşkuyla bakan Şiî ulema, hanedandan biraz uzak durdular; fakat kendi görüşlerini toplumla birleştirmek için bağlılıktaki değişiklikten yararlandılar. Başta gelen ulema, yani müçtehidler, (Osmanlılardaki Sünnî karşılıklarının aksine) askerî rejimin parçası olan bir statüyü kabul etmeyip, vergiye tâbi insanlarla birlikte sayılmayı tercih ettiler. Bu avantajlı noktadan hareketle, rejimi sürekli olarak güçlü şekilde ve bazan gerçek anlamda eleştirdiler ve bu durum onları yirminci yüzyıla kadar diğer ulema gruplarından ayırdı. Aynı zamanda, tüm imparatorluk içindeki dayanışmalarını korudular. Şiî dinî teşkilatı ile ondan önce gelmiş olan arasındaki farkı ortaya koyan bir çalışma olmadı, fakat Şiî ulemanın en azından özellikle kararlı bir bağımsızlık sergiledikleri söylenebilir.

Şiî ulema, hep Cemâ'î-Sünnîlerle bağlantılı olan tasavvufa geleneksel olarak düşman olmuştu; ve bu düşmanlık, tarikat Şiîliği günlerinde pek zayıflamamış görünüyor. Bazı ısrarlı Sünnî tarikatlar parçalandı ve pîrleri sürüldü; bazı tarikatlar ise ya yeni bağlılıkla huzurlu olmaya yetecek kadar Şiîliğe döndüler ya da Şiî bir yüz takınıp ilerlemeye devam ettiler. Fakat ulema bunlara bile düşman olmayı sürdürdü ve en hafif deyimle, tarikatların rolü azaltıldı.

Benim izlenimim şu ki, tasavvuf geleneğinin çoğu unsuru—en azından eğitimliler arasında— eski tasavvuf şiiri tarafından ilham olunan oldukça kişisel bir temelde yürütüldü; bu gelenek, İmam-ı Ali'nin çok merkezî bir rol oynadığı Şiî taleplerine —gerektiği şekilde— şahsî olarak ayarlandı.

Halk dini düzeyinde, Şîa'nın zaferinin etkileri şunları söyleyerek genelleştirilebilir: dünya tarihinin kaydettiği ve "herkesin hakla yöneleceği bir son"u içeren (Şiî) trajik dram, tedricen bir evliyalar hiyerarşisini içeren (sûfî) mistik Allah sevgisi arayışının yerini aldı. Şüphesiz, böyle bir yer değiştirme olsa olsa dinî tasavvurun genel çatısında gerçekleşti. Tasavvufî dünya imajı, sadece tabiatı itibarıyla şahsen mistik olanlar için değil, en azından pek çok kişinin Şiî dünya imajı öğreniminin bir parçası olarak geçerliliğini sürdürdü. Fakat artık, mutasavvıf evliyaların ve tasavvufî mesleklerin varlığını kendi amaçları için kullanmış olan gayri-mistiklerin hareket noktası kadar evrensel kabul edilmiyordu. Onun yerine, —manevî disiplin, şifa verme, kehanet, grup özdeşleşmesi, Allah'ın şefaati, âlem içinde genel olarak kendine-yönelim— Şiî dramına bir çeşit katılım aracı olarak kullanılmaya başlandı. (Şüphesiz, tasavvufî tarikatlara yönelmiş olmalarına rağmen, Sünnîler arasında olduğu gibi Şiîler arasında da, ölümden sonra ilahî Adalet tarafından infaz edilecek kişisel bir manevî sorumluluğa yönelik aslî talep tüm dinî şuurun temelini teşkil etmeyi sürdürdü.)

Tüm İsnâaşeriye Şiîleri için, Hicrî Muharrem ayının ilk on günü ve özellikle onuncu günü, Hz. Ali'nin o gün Kûfe'nin dışında Kerbela'da öldürülen oğlu Hüseyin için matem tutarak *(tâziye)* takdis edildi. O gün Aşûrâ idi, tüm müslümanlar tarafından bağımsız olarak bir tevbe orucu günü olarak kabul edilen bir gündü; Şiîler için ise, dinî yılın en yüksek noktası haline geldi. Halk dininin tonu, Hüseyin'in trajedisi tarafından belirlendi. Hüseyin'i terkedip düşmanları tarafından öldürülmesine izin vermenin getirdiği suçluluk duygusu, Kûfe'deki ilk Şiî hareketine —siyasî taleplerini derinleştirerek— özel bir bağlılık kazandırmıştı. Hz. Muhammed'in sevgili torunu Hz. Hüseyin'in şehitliği yavaş yavaş Hz. Ali'nin katlini bile gölgede bırakan evrensel bir olay olarak görülmeye başlanmıştı. (Şiî destanına göre hepsi de Sünnîler tarafından öldürülmüş olan) tüm imamların ölümü, Allah'ın takdirinin bir parçasıydı; Hz. Muhammed'i ve ailesini tevazua yöneltip kederlendirmiş, böylece acılarının sonucunda onların ve onlara sâdık olanların asıl zaferini ortaya çıkarmıştı. Fakat Hz. Hüseyin'in ölümü, en keder verici ve en övgüye değer olay kabul ediliyordu. Onda Allah ve insanın dramı tamamen açıklığa kavuşuyordu: Hüseyin'in acısını paylaşanların ve kendi payına düşen suç için tövbe edenlerin tüm günahları Allah tarafından affedilecekti. Buna göre, başka herşey bir ön-oyun olmaktan pek öteye gitmiyordu. Hz. Ali'nin Hz. Muhammed'in halefi olarak atanmasını kutlayan Gadîr Humm gibi neşeli

Safevî imp.nun çekirdek alanı	Osmanlı Safevî sınırı 1507-14
İpek üretim bölgeleri	I. Abbas'ın seferleri 1588-1629
Şeybânî Özbekler	Safevî başşehirleri
Osmanlı imp.	Şiî ziyaretgâhları.
Hind-Timurîler	

0 100 200 300 400 mi.
0 100 200 300 400 500 600 km.

Safevî İmparatorluğu, 1500 - 1722

bayramlar bile, neredeyse bir avuç müslümanın Hz. Ali (ve Hz. Muhammed) düşmanlarının safına geçtiği sonraki ihanetlerin şuuruyla gölgelendi.

Tüm Şiî köy ve kasabalarında yılın en heyecan veren olayı, erkek çocukların ve adamların kendilerini kırbaçlayarak, kanlarını akıtarak Hz. Ali'ye ve Hasan'a ve Hüseyin'e karşı irtikap edilen topluca ve kişisel ihanetten duydukları kederi ifade ettikleri Muharrem matemi ve tevbesiydi. (Yine *tâziye* denen) bir törenle Hüseyin'in temsilî na'şı yüksek sesli ağıtlarla hep birlikte şehrin dışındaki bayram namazı yerlerine veya mezarlığa taşınıyordu. Her akşam vaizler, çölde susuz kalıp düşmanları tarafından nehirden uzak tutulan ve genç oğulları da dahil, acımasızca kesilen Hüseyin'in çevresindeki küçük kalabalığın acılarını canlı ve dokunaklı ayrıntılarıyla naklediyorlardı; ve sonunda, Hüseyin'in kesik başının aşağılanmak üzere halife Yezid'e götürülürken kâfirleri ve hatta bir aslanı imana getiren, fakat taş kalpli Sünnîleri yola getiremeyen ne denli mucizeler gösterdiğini anlatmayı ihmal etmiyorlardı. ***Mersiye*** denen şiir türü, Hz. Hüseyin'in ıztıraplarını anlatmaya ayrıldı.

Tüm bunlarda, insan yaşamından ayrılamayan derin üzüntü göklere çıkarılıp, ona deneyüstü bir anlam kazandırıldı ve insanın kendi benliğindeki kötülük duygusu ile derinlemesine yüzleşildi ve bu duygu tard edildi. Yazık ki bu, yoğun bir müşterek projektif tepki pahasına yapıldı: Hüseyin için yapılan her matem, Sünnîlere duyulan öfkeyi körükledi. (Benzer şekilde, Hz. İsa'nın yaralarının son derece hararetle düşünülmesi, bazan hıristiyanların yahudi katliamlarının ilham olunmasına yardımcı olmuştur). Bir Muharrem âyininde bir kâfirin bir Sünnîden daha bir hoşamediyle karşılandığı söylenir. Ve bunların beraberinde tüm müslümanların cemaatî inhisarcılık eğilimi, bir kâfir veya Sünnî tarafından kullanılan bir tabağın Şiîler tarafından sonsuza kadar kirlenmiş kabul edilmesi noktasına kadar getirildi.

Safevîlerin son zamanlarında, Hz. Hüseyin'le ilgili çeşitli kederli olayların dramatik temsilleri (bu temsillere de tâziye deniyordu) hutbeleri ve mersiyeleri tamamlamaya başladı; sonuçta Muharrem kutlamalarının merkezi haline geldi. Böylece bir halk dramı —kukla tiyatrosuna ve dramatik hikâyecilere alternatif oluşturan popüler Türk oyunlarının aksine— saray kültürüne girmemesine rağmen, edebî bir statü kazandı.

Muharrem mâtemi, halka açık zikirleriyle birlikte, velîlerin mevlid (yıldönümü) hizmetlerinin yerini alabildi; Mekke'deki hacca işaret eden "büyük" bayramın nisbî parlaklığını bile azalttı. (Ramazan orucunun sonundaki "küçük" bayram ister istemez cazibesini korudu.) Aynı şekilde, resmî ibadet merkezi olan camilere alternatif olan tasavvuf hânikâhlarının yerini, özellikle Hz. Hasan'a, Hz. Hüseyin'e ve Muharrem matemine adanan kutsal bir yer olan ***imâmbâre*** aldı. Genellikle eski evliyaların mezarları olarak görülen popüler köy türbelerinin yerini, ***imâmzâdeler*** (bir imamın velî torununun mezarları)

aldı. Artık evrensel şefaatçi, tüm dünyayı gizlice yöneten sûfîlerin kutb velîsi değil, kötü bir dünya tarafından haklarından mahrum edilen fakat gerektiğinde kendisine sadık olanlara hâlâ yardımcı olabilen yegâne meşru hükümdar olan İmam-ı Mestûr (Gizli İmam)'dı. En değerli ilaç, Hüseyin'in kutsal kanıyla sonsuza kadar aşılandığı iddia edilen Kerbelâ balçığından yapılan bir tabletti; birinin yastığının altına konulursa, o kişi Kerbelâ'da ve Hz. Hüseyin'in koruması altında uyumuş oluyordu. Kerbelâ'yı ve imamların diğer türbelerini ziyaret, Mekke'ye yapılan haccın yerine yeterli görülmeye başlandı ve böyle bir ziyaret yolculuğu yapan kişiye, sanki Kâbe'ye gitmiş gibi "hacı" deniyordu; fakat şüphesiz Mekke'ye hac, karşılanabildiği takdirde, hâlâ gerekli kabul ediliyordu.

Fakat tüm bunlar muhtemelen oldukça yavaş takdim edildi. Mutasavvıflar —hatta bizzat Safevî tarikatının üyeleri— zaman zaman zulme, hatta katliâma maruz kalsalar da, tarikatlar onkesizinci yüzyıla kadar tamamen bastırılamadılar, ve ondan sonra bile parça parça yaşamaya devam ettiler. Fakat kısa zaman sonra, imparatorluğun dışındaki İsnâaşeriyeci azınlıklar tarafından da aynı şekilde paylaşılan popüler dinî hava, Cemâ'î-Sünnî ortamdakinden ciddi şekilde ayrılmaya başladı.

İSFAHAN'IN KURULUŞU

Tahmasp'ın ölümünden sonra, imparatorluk iki feci devir yaşadı. II. İsmail (1576-78) başkent Kazvin'in eşrafının desteğiyle tahta geçti. Kesinlikle bazı yetenekleri ve önü açık bir dinî merakı vardı. Taht için muhtemel rakipleri olarak gördüğü akrabalarının çoğunu öldürdü, fakat ahlâksız yöntemleriyle bizzat kendisini öldürdüğü zaman, yine de birkaçı hayatta kalmıştı. Yarı kör ve iktidarı eline almaya isteksiz olan Hüdâbende (1578-87) hanedanın köklerinin uzandığı yerde Cemâ'î-Sünnî grupların tekrar güçlenmelerini sağlayarak, Osmanlıların Azerî ve Kürt dağlarını işgal etmelerine ve Özbeklerin Horasan'ı yağmalamalarına, Şiî ailelerini yıldırıp köleleştirmelerine ve kutsal yerlerini yok etmelerine izin verdi; bu arada, daha merkezî vilâyetler, Kızılbaş emîrlerin kendi aralarında yine tartıştıkları merkezî otoriteden uzaklaştılar. Bu tartışmaların sonunda, Hüdâbende tahtı genç oğlu Abbas'a bıraktı. Abbas, I. İsmail'inki kadar güçlü bir karaktere sahip olduğunu ispatladı ve imparatorluğun kaynakları onun iradesine gecikmeden cevap verdi. Kendisini kolayca emîrlerin kontrolünden kurtardı; Özbekleri Horasan'dan kovmak için, Şiî hissiyatını incitecek kadar ileri giderek (ilk üç halifenin lânetlenmesini durdurmayı kabul etti) Osmanlılarla bir barış rezaletini başarıyla göze aldı; tüm illerde otoritesini sağlamlaştırdı; ve sonunda (1603) Tahmasp'ın batıda işgal etmiş olduğu topraklardan Osmanlıları kovdu.

Abbas (1587-1629) imparatorluğunu yeniden fethetmek zorunda kaldı ve bunu yaparak, merkezî idarî otoriteyi daha önce hiç görülmedik derecede sağlamlaştırdı. Mahallî özerklikler pahasına tahtın mutlak gücünü muhafaza eden güçlü bir meslekî bürokrasiye sahipti. İtinalı kontroller ve ölçümlerle denetlenen malî yönetim, sayesinde dürüst ve kapsamlı bir hal aldı. Bu bürokrasi, giderek, daha Tahmasp'ın zamanında önemli bir unsur haline gelmiş olan yabancılara ve özellikle din değiştirmiş Gürcülere ve Ermenilere dayanan askerî güç tarafından desteklendi. Abbas hâlâ İsmail'in devreye sokmuş olduğu askerî kaynaklardan—tarikat Şiîliğinin kaynakları da dahil—yararlanıyordu. Fakat padişah olarak kendisine duydukları bağlılığa başvurarak ve böylece kalıtsal aile bağlarından bile önemli hale gelerek, Kızılbaş Türk kabilelerini bile yeniden örgütledi.

İmparatorluğunun gücünün zirvesine çıktığı bu dönemde, devleti her bakımdan ihtişama kavuşturdu. Kuvvetlerinin (1534'te kaybedilmiş olan) Irak'ı Osmanlılardan geri alması ve kutsal Şiî şehirlerinin yeniden Şiî kontrolüne geçmesi tüm Şiîleri memnun etti. Daha ileriye gitmemesine ve Suriye ve Hicaz'ın kontrolünü ele geçirmemesine rağmen, klasik İslâm'ın kültür merkezlerinin büyük çoğunluğunu içinde bulunduran Irak, batı İran ve Horasan'ı içine alan bir imparatorluk, kesin takipçisi olduğu Abbasî imparatorluğundan geri kalmıyordu.

Böylece Abbas, Safevî mutlakiyetçiliğini mükemmelleştirdi. Bir bakıma bu, askerî himaye devleti geleneği içindeydi. Halk ikiye ayrılıyordu: askerî kuruluşun üyeleri ve padişahın korumaları olarak kabul edilen imtiyazlı vergi alıcılar ve padişahın tasarrufundaki vergi mükellefi insanlar. Başkentteki en önemli endüstriyel yatırımlar, padişahın kişisel mülkü kabul ediliyordu. Fakat bu başarının sonucu olarak, devletin sahip olmuş olduğu güçlü askerî karakter aşındırılıyordu. Abbas dönemi, gerçekte, yönetimde sivil hâkimiyet anlamına geliyordu.

Daha 1599'a gelmeden Abbas, önceki iki-üç yüzyılın sanat açılımının üretmiş olduğu tüm kaynakları sevkederek, başkentini, güzelleştirmeye başladığı İsfahan'a taşıdı. Onun, ailesinin ve takipçilerinin cömertliğiyle muhteşem parklar ve saraylar, kıta manevralarının veya büyük çevgân [polo] oyunlarının yürütülebildiği büyük açık alanlar ve hepsinden önemlisi, etkileyici camiler, hastaneler, okullar ve kervansaraylar yapıldı. Binaları ve özellikle büyük soylu kubbeleri dekore etmek için renkli çinilerin kullanılması, doruk noktasındaydı; ki, "geç" sanatın tipik özelliği olarak, bu çalışmaların fazla-incelikli ve fazla-parlak olduğundan şikayetçi olunmuştur: yapının kalın çizgileri, muhteşem rengin parıltısı içinde neredeyse kaybolur. Oysa, gördüğümüz gibi, bu, açıkça yanlış bir hükümdür. Ne olursa olsun, İsfahan'ın parlaklığı şimdi bile hayal gücünü okşar.

Onun sanatının parlaklığı, diğer dönemlerdeki rakipleriyle daha doğrudan bir şekilde karşılaştırılabilen daha küçük parçalarla daha kesin şekilde değerlendirilebilir: özellikle minyatür resim ve halı dokumacılığında. Timurlular dönemlerinin sonunda Behzat'ın ortaya koyduğu eserlerle, özellikle Timurluların başşehri Herat'ta gelişmiş olan mücevher-benzeri minyatür resim stili doruğuna ulaşmış; fakat bu da yeni bir başlangıç noktası olmuştu. Bazıları, sonraki Safevî resminin, böyle mutlak bir zevkle kontrol edilen bir türün kusursuzluğunu yeniden yakalayamadığını iddia etmiştir. Fakat Kazvin'in ve İsfahan'ın ressamları Timuroğulları dönemlerinin geleneklerini yakından sürdürdükleri zaman bile harikaydılar. Aynı zamanda yeni türler denemekten de kaçınmadılar. Resimler, dekorasyon amaçlı yazı veya duvarlardan ayrı olarak, yalnızca resim oldukları için, yalnızca Safevî zamanlarında toplanmışlardır; bu şekilde, (kolleksiyon amacıyla) taslaklar bile toplanmıştır. Sanatlarındaki öz-bilinçleri giderek artan Safevî sanatçılar, prenslerin oldukça canlı portrelerini ve dokunaklı bir hulûlün günlük manzaralarının kalem —ve— mürekkebe akseden izlenimlerini ürettiler. Keder veya mizahı bizatihî keder ve mizah için ifade ettiler. İsfahan'ın en önemli ressamı olan Rıza-i Abbâsî, kendi ilgi alanı içinde, pratikte Behzat'a eşit durumdaydı.

Fakat bu tecrübî, öz-bilinçli eğilim en etkili şekilde halı dokumacılığında ifade edildi; bunlar için gerekli motifleri bazan saray ressamları sağlıyordu. Saraya ait dokuma kuruluşlarında işgören halı dokumacıları, geleneklerden uzaklaşarak, dokuma ipliğinde gerçek resimler üretmeye giriştiler; teknik beceri hiçbir şekilde azalmazken, üretilen figürler eşsiz bir karmaşıklığa ve ayrıntılı bir cazibeye sahip hale geldi. Safevî zanaatkârların tecrübî kaynakları, mahallî malzemelerden gerçek porselen üretmenin yolunu keşfetmelerini sağladı. Bunun geçmişi uzundu: Çin porseleni tanındığından beri denenmekteydi. Garplılar bunu daha sonra başarabildiler.

Görsel sanatlar değerliyse, edebî sanatlar ve özellikle müslüman bölgelerde en önemlisi kabul edilen şiir, iki kat daha değerliydi. Fakat dönemin şiiri kolayca geçiştirilemez. Önceki yüzyılların temalarını tekrarlayan sayısız şair arasında (hem İran, hem de Hindistan'da) en önemli olanları, yalnızca bir işin sırrına erenlerin izleyebileceği motiflerin ince bir kontrpuvanını üreterek gelenekle kasıtlı olarak oyunlar oynuyorlardı. Bu stil, (kendi şiiriyle dikkat çekmeyen bir yüzyıl olan) onsekizinci yüzyıl İranlı münekkitleri tarafından, nadirattan olduğu için reddedildi, ve son zamanlara kadar, asıl İran şiirinin Câmi (v.1492) ile bittiği bile söylenirdi. Fakat modern şiir zevki her yerde değişiyordu, ve artık "Hind stili" beşyüz yıllık geleneğin mevcut kılmış olduğu zengin kinaye ve paradoks kaynaklarını olgun ve yaratıcı şekilde kullandığı için saygı görüyordu. Nesir edebiyatı tüm bu inceliği kısmen dengeledi: yaratıcı kişilik bilinci yalnızca görsel sanatlarda değil, hatıralarda da ifade edil-

di; Şah Tahmasp'ın kendisi bile ayrıntılı, muhtemelen pek sezgisel olmayan bir otobiyografi yazdı.[5]

Sarayın İsfahan'ın çehresine işlediği zenginlik, sarayla sınırlı değildi. Büyük tüccarlar Şah Abbas'ın kurmuş olduğu sağlam yönetim ve huzurlu iç şartlardan yararlandılar; ve büyük servetler kazandılar, bazıları, en azından sonraki onyıllarda yaygın ticaretlerini gözetmek için batı Avrupa'da ve Çin'de temsilciler bulundurabilecek durumdaydılar. Büyük şehirlerin tüccarları da önemli kaynaklar ortaya koyabildiler; genel rekabet durumlarında, çeşitli loncalar, görüntüleri için bol bol para harcadılar. Özellikle İsfahan çevresinde büyük sulama işlerine girişildi. (Fakat Mezopotamya'daki Sevâd yeniden canlandırılmadı; Irak iktisaden marjinal kaldı, ve sonraki hükümdarlar seçim yapmak zorunda kaldıklarında, kutsal Irak şehirlerini kaybetmek pahasına bile olsa sulak aşağı-Kafkasya dağlarını tercih ettiler). Köylüler bile bazı bölümlerde karınlarını doyurmanın çok ötesine geçmiş görünüyorlar; onların sahip olduğu fazlalık, bir Fransız gezgin tarafından, haklı olarak Fransa'nınkilerle karşılaştırılabildi. Abbas'ın yaptıklarından sonra, imparatorluk yapısı (çok asker bulundurmanın artık gereksiz hale geldiği) iç bölgelerde ciddi ayaklanmalar veya savaşlar olmadan ve —Irak'ın Osmanlıların eline geçmesine ve seyrek Özbek akınları dışında— sınırlarda bile büyük rahatsızlıklara maruz kalarak, ancak tek-tük bir asır boyu dayanmaya yetecek kadar sağlamdı.

ŞİÎ FELSEFESİ

İsfahan'ın ihtişamına kapılan her türden âlim buraya geldi. Hukukçular, münekkitler ve tarihçiler, imparatorluk sarayının himayesini gördüler. (Fakat dinî bağlılıkları sapıklık ölçüsüne varan âlimler idam edildi). Vassaf'ın büyük bir model teşkil ettiği çok süslü tarih okulu, büyük olayları lirik fantazilerle süslenecek bir çatı diye görerek gelişti.

Fakat çalışmaların özünü çok ciddiye alıp, söylemek zorunda oldukları şeyi hitabet sanatı içinde boğmaktansa —bunlardan birinin (İskender-beg Münşî) söylediği gibi— anlaşılmayı tercih eden bazı tarihçiler hep vardı. (Onun nesri, daha sâdedil vak'anüvislere göre karışık, fakat oldukça dürüsttü.) İskender-beg, Şah Abbas'ın teşvikiyle, Şah Abbas'tan önceki hanedanın serüvenini de özetleyerek, velinimetinin saltanatının geniş bir özetini yazdı. Makul doğruluğuna, psikolojik duyarlılığına, izlediği olayların uzantılarına gösterdiği büyük ilgiye ek olarak, (eseri dönemin sosyal konularıyla ilgili bir madendir) hemen öncesindeki bazı Safevî tarihlerinin aksine, İran'a ilgisi itibarıyla kayda değerdir; bu ilgi hanedandan ya da Şiî sadakatinden başka bir-

5. Alessandro Bausani, *Storia della letteretura persiana* (Milan, 1960) adlı eserinde ve başka yerlerde "Hind stili" şiirde olup bitenlere duyulan ilgiyi ortaya koyar; bazan ilgili Rus çalışmalarını da delil olarak gösterir.

şeyden kaynaklanıyor görünüyor. Eserinde İran, Musul'dan Kandehar'a (dahil) kadar uzanan bir Türk ve Acem toprağı olarak düşünülür ve yüksek medeniyetin en önemli giriş kapısı olarak onurlandırılır: kesinlikle müslüman, fakat hiçbir şekilde ulemanın normlarıyla uzlaşmayan bir medeniyet. İskender-beg'in tarihi, geniş bir takdir gördü.

Zamanın doğal bilimine gelince, mevcut olduğu bilgisi dışında, hiçbir şey bilmiyoruz. Fakat, en parlak ilim teşhiri alanı, metafizikti.[6]

(Bu kötü ün yapmış isimden hoşlanmasalar da) ***Felsefe*** dediğimiz gelenek içinde yer alan iki okul özellikle aktifti: Aristo ve Fârâbî'ye yakın olan Aristo'cular (Meşâiyyun); ve Yahya Suhreverdî'nin "hakikî hikmet Aristo'yu kabul etmeyi ve onun ötesine geçmeyi gerektirir" tezini izleyen "aydınlıkçılar", yani İşrâkiyyûn. Her iki okulda da, yalnızca İsfahan'da değil, Şiraz gibi bir taşra kasabasında da hem müslümanlar hem de Mazdekîler vardı. Müslümanlar arasında en ünlü okul (böyle olmasına rağmen modern âlimler tarafından çok az incelendi) bir Şiî İşrâkiyyûn grubuydu; bunlar, Felsefe ve tasavvuf geleneklerine dayandılar ve ciddi herhangi bir yenilik iddiasında bulunmadılar. Fakat aynı zamanda Şiî misyonuna bir anlamda kâil olmuşlardı ve "Philosophia"yı Şiî terimlerine göre yeniden düzenlemekten mutluydular. Şah Abbas bunlar arasında birkaç büyük düşünürü, özellikle Mir Dâmâd'ı (ö. 1631) korudu. Mir Dâmâd, Şiî entellektüel geleneğinin grubun gücü ele geçirişine eşlik eden genel canlanmasında bir ilahiyatçı olarak görünüyordu; fakat doğal bilimle de özellikle ilgileniyordu; ve bazı vecde dayalı rü'yet tecrübelerine üstün bir değer verdi (buna göre, sayesinde dünyanın yaratıldığı ve anlam kazandırıldığı müteal Nur, Şiîlerin ifadesini Muhammed'de ve imamların yolunda buldukları Hakikat Nuru'yla özdeşleşiyordu).

O ve okulu, müteâl bireysel akıl doktriniyle ve cevher ve var oluş (essence and existence) ayrımıyla birlikte İbn Sina'yı hareket noktaları olarak aldılar ve onun dinî gerçeklikleri anlamanın yolunu açtığına inandılar. Fakat İşrâkîler olarak kendilerini, her noktada umuma isbatı mutlak şekilde gerektiren ve Gazâlî'den beri metafizikte bariz sınırlamaları olduğunu göstermiş olan mantıkla sınırlamayı reddettiler. Her insanın kendisi için özel olarak algılamak zorunda olup başkalarına ispatlayamayacağı, fakat dünyayı bütün olarak görmek için çok önemli bir gerçeğin olabileceği hususunda ısrar ettiler —meselâ, (Suhreverdî'nin ortaya koyduğu) kişinin kendi varlığı gerçeği. Rü'yet tecrübesi gibi şeylerin içinde, bunun taslağının çizilmiş olduğunu düşünüyorlardı; bu yüzden, metafizikçi olmalarına rağmen, bireysel ruhun bilinçdışı boyutları dediğimiz vizyonlarla ifade edilebilen şeylerle ve bunların o ruhun tam bir parçası olduğu evreni anlamamız için içerdiği şeylerle ilgilen-

6. İskender-beg ve diğer yazarlara dikkatimi çektiği için Guiti Claffey'e teşekkür ederim.

diler. Bununla birlikte, kendilerini doğrudan tasavvufla özdeşleştirmediler. İyi Şîîler olarak kendilerine mutasavvıf diyemezlerdi, çünkü mutasavvıflar, yalnızca imamların gerçekten ulaşabildikleri o içsel bâtınî hakikate imamları reddederek ulaşmak yolunda ümitsiz bir Cemâ'î-Sünnî çabayı temsil ediyorlardı. Fakat kendi doktrinlerinin tüm tasavvuf geleneğine yakınlığını tamamen kabul ettiler ve bazıları kişisel olarak tasavvufî manevî disiplinler geliştirdiler.

Geç Orta Dönemde tarikat Şîîliğinin yükselişi ile birlikte ve hatta o hareketlerin dışında, yalnızca genel bir Hz. Ali soyuna-bağlıcılıkla veya (şans eseri) onunla bağlantılı olan şer'î görüşle değil, Şiî mirasının daha bâtınî ve içedönük yanlarıyla ilgilenenler için, tasavvufun bir Şiî versiyonunu hazırlamak normal olmuştu: gerçek pîr imamdı; kutb çağın Gizli İmamıydı (İmam-ı Mestûr) ve birey Hz. Ali'ye ve imamlara kendisini adayarak kendi içedönük bilincini en mükemmel şekilde geliştirebilirdi; çünkü, kendisini onlara adamazsa, kendi kendine tapma tuzağına düşme riskine girerdi. Cemâ'î-Sünnî tasavvufu, o halde, ancak Şiîlerin topyekün dinî şemalarında âhenkli biçimde yerini hissettikleri şeye karşı tehlikeli biçimde gelişen bir başı gövdeden ayırma yaklaşımıydı. Tüm bunlar, İsfahan metafizikçiler ekolü tarafından genel olarak kabul ediliyordu; mistik hayata "nesnelerin gizli doğasını kavrama istidadını" katarak, bu anlayışı, daha tam hale getirmek için Felsefî bir gerçeklik anlayışıyla birleştirmek onların işiydi.

İsfahan metafizikçilerinin aydınlatmaya çalıştıkları en özel kavramlardan biri, Suhreverdî tarafından tanımlanan *âlem-i misâl* idi. Bunun bir varlık alanı olduğu savunuldu; metafiziksel olarak, alelâde maddî duyusal idrâk alanı ile Aristoculukta bulunan düşünsel soyutlamalar arasına yerleştirildi. Gerçek vizyonlar ve gerçek vizyonel idrâk alanı olarak, âlem–i misâl, insan bilincindeki öznel muhayyile alanı değildi; çünkü gerçek vizyonların—sanki nihaî arketipleri cisimlendiriyorlarmış gibi— hayatın tamamen geçerli nesnel gerçeklerini ortaya koydukları savunuluyordu; fakat Eflâtuncu İdealar âlemiyle de özdeşleştirilemezdi, çünkü vizyonlar evrensel değil, gerçekten bireysel ve hatta kişiseldiler— fiiliyattaki tarihin malzemesi, bireylerin biyografileri ve İslâm'ın kendi tarihiydi. (Bazıları bu âlemdeki objelerin aynadaki yansımalara benzediğini söylüyorlardı: madde gibi yayılmış, fakat genel anlamında maddî değildiler.)

Bu sembolik muhayyile âlemi sayesinde, soyut kurallarla ve yapılarla hakikî idrâk kombinasyonundan çok daha zengin olduğu görülen tüm beşerî anlamlılığa şekil verilebilirdi. Kişiyi aşan şeye kişisel bağlılık düzeyinde devam eden türden bir gerçekliğe, sistematik (belki önceden-sınırlı) bir açıklık getirme fonksiyonu görüyordu; bence, modern varoluşçuların (oldukça farklı bir görüşe dayanarak) kesinlikle hesaba katmamız gerektiğini vurguladıkları

bir gerçeklik. İslâmî şuur, en azından kendilerine söylenen şeylere düşünmeden inanmayı savunamayanlarda, mantıksal ispata değil daha tam bir tecrübeye dayanan kişisel bağlılık ihtiyacını zaten kabul etmişti. Bu gerçek kabul edildikten sonra, bu yeni çalışma, doğal olarak, düşünenler için ihtiyaç haline geldi. (Anlatılmayan içeriği düşünüldüğünde) İslâm'ın başlangıç bölümünü yerine getirmek için bile, bunlar gerekliydi. Şiîliğin zuhuru, yeni çalışmaların aldığı şekli belirledi. Fakat bu çalışmaların bazıları hiç şüphesiz —hem metafizik açıdan, hem de manen— zaten gündemdeydiler.

Âlem-i misâl, farklı metafizikçiler tarafından çeşitli şekillerde yorumlandı ve her yorum doğal olarak kendisiyle birlikte tüm Felsefe binasının bir ölçüde yeni bir yorumunu taşıdı. Daha sonraki Fârisîler, Mir Dâmâd'ı—Eflâtun ve Fârâbî'den sonraki— "Üçüncü Öğretmen" [Muallim-i Sâlis] diye adlandırdılar ve bunu, en etkili ustasını onda bulan bütünleyici "nesnelerin gizli doğasını kavrama istidadı"nın yeni gelişimine karşılık olarak yaptılar.

Onun en önemli tilmizi Molla Sadrâ (Sadrüddîn-i Şirazî, v. 1640) idi. Molla Sadrâ İsfahan'ın coşkusu içinde kalmaktansa, ders vermek için Şiraz'a dönmeyi tercih etti. Fakat yazılarında şeriat-eksenli önyargılara daha az ilgi gösterdiği için, Mir Dâmâd ve diğer öğretmenlerinden daha açık sözlüydü; sonuç itibarıyla, bundan dolayı ezâ gördü.

Molla Sadrâ, Mir Dâmâd'ın ve Mir Dâmâd'ın çağdaşlarının görüşlerini kullanarak, Aristo-ötesi (trans-Aristo) mantığa ve Yahya Suhreverdî'nin ileri sürmüş olduğu ve varolan herşeyin çeşitli formlardaki ışıklar olduğunu söyleyen ışık (işrâk) metafiziğine dayandı; bu metafizik, bilinç ve realitenin yakın bir tanımlamasına izin veriyordu; çünkü ışık, birşeyin farkında oluşun üstün aracıydı. Âlem-i misâl onun düşüncesine göre aslî bir kavramdı. (Sonraki mutasavvıflar arasında bilinç-dışıya bir anahtar olarak rüyalara giderek artan bir rol verilmesi mi bunu etkiledi?) Bu yüzden, bu kavramı, meselâ onu neredeyse edebî bir araç olarak gören İbn Arabî'nin yaptığından çok daha öte bir noktada sistematize etti. Bu kavram ona, dikkatle tartışılan "özlerin değişebilirliği" (mutability of essences) mantıksal doktrininde yardımcı oldu (bu doktrine göre, birşeyin en azından maddî dünyadaki varlığının özünden önce geldiği gösteriliyordu). Bu yüzden metafiziksel "ışık"ı fiziksel ışıkla, Suhreverdî'nin yapmış olduğundan daha dikkatli bir biçimde karşılaştırdı: pratikte "ışık", maddesellik düzeyinde olduğu kadar (âlem-i misâldeki) entellektüel soyut düşünce ve nesnel anlamlılık düzeylerinde de gerçek olması dışında, bizim "enerji" dediğimiz şey haline geldi.

Molla Sadrâ, aynı zamanda, "varlık"ı tarihsel harekete ayarlayabildi —ki bu, sonraki okuyucularının bazıları için özellikle önemliydi. Bir ruh kendi özünü (cevherini) yenileyerek bir varlık durumundan diğerine sürekli bir geçiş gösterebilirdi. Bu tür yenilenme hem Şiî tarihsel dinî mukadderat sırası

duygusuyla, hem de eskatolojik (uhrevî) olaylarla özdeşleştirilebilirdi. Böylece bu öğreti yalnızca kişisel değil, potansiyel olarak sosyal, hatta siyasî şeyler içerebilirdi. Gerçekte, bu sonuçlar o zaman çıkarılmamış görünüyor. Molla Sadrâ'nın en iyi tilmizlerinden bazıları ise, onun daha özgün doktrinlerine fazla ilgi göstermediler; bunların sonuçları daha sonra ortaya çıktı.

Diğer ulema, Felsefeye çok fazla eğilimli olduğu için Molla Sadrâ'yı kâfirlikle suçladı; fakat o, Kur'ânî hâdise tarafından ortaya konmuş olan diyalogu hâlâ samimiyetle sürdürüyordu. Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcılık tarihini, İslâm toplumu onun müteâl meydan okumasına ilk kez inançsızlık gösterdiği zaman yükselen protestoya sâdık olmak anlamına gelebilecek şeyin siyasî, itikadî ve son olarak felsefî araştırması olarak görebiliriz. Bu Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcılığın diyalogu, Molla Sadrâ'nın düşüncesini derinden etkiledi; ona göre, bu sadakat, onları dünyanın bozukluğundan koruyarak düşüncesinin ilk gelişmesini sağlayan içedönük tecrübelere objektif bir kılavuzluk sağladı. Eşit derecede önemli bir hayata -yönelim geleneğine—Philosophia'ya—aynı şekilde bağlanması, kendisinin her gelenekte kesin olan şeylerle ilgili anlayışını zenginleştirdi. Behzât'ın sanatı gibi, Sadrâ'nın felsefesi de, son derece olgunlaşmış bir mirası gerektiriyordu; fakat aynı zamanda yine Behzât'ın sanatı gibi, dinamik yeni gelişmeler için, o mirasın kaynaklarını serbest bıraktı. Sonuçta, Molla Sadrâ, birçok etkili üstadın üstadı haline geldi.[7]

---

7. Henry Corbin, çeşitli eserlerde, özellikle *Terre céleste et corps de résurrection: de l'Iran mazdéen à l'Iran shî'ite* (Paris, 1960) adlı eserinde âlem-i misâl'in *itikadî* anlamını güzel şekilde ortaya koymuştur; bu eserde Corbin (tanımlamasını, gerçekten onun verileri tarafından taşınmamış olan romantik bir İran milliyetçiliğiyle çeşnilendirerek), tesadüfen, eski Zerdüştî melekiyâtı (angelology) ile İslâm melekiyâtı arasında tahmin edilebilen devamlılıkları göstermeye çalışır. Corbin'in, *The Dream and Human Societies* adlı eserdeki "The Visionary Dream in Islamic Society" adlı makalesi [G.E. von Grunebeum ve Roger Caillois, University of California Press, 1960, ss. 381-408] âlem-i misâl'le ilgilidir; aynı ciltte Fazlur Rahman'ın "Dream, Imagination and 'Âlam mithâl", ss. 409-19 makalesi *metafizik* görüşünden hareketle konuya açıklık getirir. Max Horten'in Sadrâ ile ilgili yetersiz eserlerinin —*Die Gottesbeweise bei Schirazi* (Bonn, 1912) ve *Das philosophische System des Schirazi* (Strassburg, 1913)— yerini almasa da, Corbin'in mükemmel idrâk yeteneği bizim hem Molla Sadrâ'nın, hem de Mir Dâmâd'ın farkında olmamızı sağladı.

Maalesef, romantizmi içinde Corbin tarihsel olarak kusurlu olabilir. Bu yüzden bazan, metni bir Şark "teosofi"si ile bir Meşâî (ve zımnen Garp) "felsefe"sini karşılaştırıyormuş gibi tercüme eder; buralarda metin İşrâkiyyun ve Meşâiyyûn'dan okul adları olarak, coğrafî veya disipliner ayrıntılarına girmeden söz eder. Bu Corbin'in teknik terimlerin tercümesinde sık sık aşırı dozda belirleyici olmasının bir örneğidir: örneğin âlem-i misâl'i *imgeler* (image) gibi daha basit birşey yerine *ilk örnekler* (arketipler) dünyası diye çevirir ve bu yüzden metinlerinin ayna imgelerinin absürd gözükmesine yol açar.

Molla Sadrâ çok açık şekilde Filozofik olmakla suçlanmasına rağmen —Philosophia'nın işin sırrına ermemişler için tehlikeler taşıyabileceği konusunda uzlaştıkları sürece yalnızca şeriat-eksenli düşünen kesimin suçlamakla kalmadığı bir hata— İsfahan okulunun sair üstadları gibi, sonuçları şaşırtıcı olmasına rağmen, yerleşmiş an'aneler içerisinde yazmaya dikkat etti. Fakat bu mülâhazalar bir yana bırakılsa bile, bu yazarlar, pek çok Modern'e abes görünebilirler. Modern okuyucuya göre, Molla Sadrâ'nın düşüncelerinin çoğu, dinin genellikle kabul gören dogmalarına metafiziksel haklılık kazandırmaya yönelik sürekli çabanın ince bir örneği olarak görülebilir ve bu yüzden bir Şiî müslüman olmayan veya en azından tek-tanrılı geleneklerden biriyle tanımlanamayan kişilere uygun olmadığı söylenebilir. Molla Sadrâ'nın eserlerinin büyük bölümü —örneğin— uhreviyata dair soruları ele alır: âhiret hayatının, ve haşrin, cennet ve cehennemin mahiyeti (bunlar âlem-i misâl'de çok yer tutar). Bence duyarlı okuyucu, öbür dünyayla ilgili her bir şey söylendiğinde, en azından dolaylı yoldan bu dünya ve onun manevî ve entellektüel keyfiyetleri hakkında birşey söylendiğini, ve o şeyin uhreviyata dair inançtan ayrı olarak kendi geçerliliğine sahip olabildiğini görür. Bir Modern, en azından buna saygı gösterebilir.

Fakat tüm bu "sonraki" metafiziğin anlamı, dogmatik aklîleştirmelerden kapılmış manevî çerezlere indirgenemezler. Her okuyucu, İsfahan filozoflarının âlem-i misâl ile; imgeler, vizyonlar âlemi ile açıklamaya çalıştıkları âlemin kendisi için ne anlama geldiğine karar vermelidir. Bazıları onu bilimsellikten uzak, keyfî bir kurgu diye görüp tamamen reddedebilir. Bazıları onu "duyu-dışı algılar ve etkileşimler" diye somutlaştırabilir (ve muhtemelen önemsizleştirir) —bu âlem ne olursa olsun, ona başvurarak davet edilen tecrübelerin, standart genel istatistik yöntemiyle aydınlatılamayacağı açıktır; ve işte bu tecrübelerin İsfahan filozoflarının tartışmalarında mevcut olması pek yakın görünüyor. Daha da adilâne bir tavırla, bu metafizik psikolojikleştirilebilir; hakkındaki herhangi bir bulgu ise, daha nihaî bir kozmik muvafakata sahip olabilen veya olamayan biyolojik açıdan belirli arketip kayıplarına atfen kullanılabilir.

Tavrı ne olursa olsun, dikkatli bir araştırmacı anlayacaktır ki, —ister beceriksiz bir karışıklık içinde, ister dehanın hareketleriyle— bu adamlar beşerî anlamlılığa dair gerçek problemlerinde uzlaşmaya çalışıyorlardı: bilinçli formülasyonlar düzeyinden daha derinde yatan, fakat bazı modern pozitivistlerin, "pozitif" olmayan herşeye yükledikleri sade subjektif hissiyattan daha sürekli anlamlarla ilgili problemler; hatırlatıcı imgeler kullanmadan ifade edilmeleri güç olsa da, yalnızca "lirik" olmayan anlamlar. Zeki ve duyarlı insanların son derece önemli olduğu konusunda uzlaştıkları herhangi bir büyük çalışmayı saçma diye damgalamadan önce çok dikkatli olmayı galiba öğrenmiş bulunuyoruz.

ONALTINCI YÜZYILIN BÜYÜKLÜĞÜ: FARSLILAŞMIŞ GELİŞME

Onaltıncı ve onyedinci yüzyılların entellektüel başarılarına ulaşmadaki güçlük, bütün olarak bu döneme ulaşma güçlüğünün belirtisidir. Dönemin entellektüel hayatı gibi, kendisi de, hiç olmazsa İslâm toplumun başarısının kesinlikle en fazla olduğu daha merkezî bölgelerinde, modern âlimler tarafından çok az incelendi. Daha iyi incelendiği zaman bile, bir görüş ayrılığı kalması muhtemeldir: daha önce belirttiğimiz gibi, çağ büyük bir çağsa, onun büyüklüğü, kültürel geçmişi ne olursa olsun, bir insan için daha doğrudan bir şekilde bariz olan ustaca işlerden ziyade, incelik ve maharetinde yatar.

Bununla birlikte bu çağ yeterince büyük zaferlerle övünebilir. Onaltıncı yüzyıl, müslüman siyasî iktidarının her bakımdan zirvesinde olduğu yüzyıldır. Müslüman iktidarların Çin'e karşı nasıl bir tedbire başvurduğunu bilemeyiz, fakat üç müslüman imparatorluktan biri olan Osmanlı imparatorluğu, hıristiyan Avrupa güçlerinin herhangi bir ittifakını tek başına yenebildi; oysa bu imparatorluklar kendi aralarında birbirlerine diplomatik eşler gibi muamele ettiler ve yaptıkları çarpışmalarda güç bakımından birbirlerine uzak olmadıklarını gösterdiler. Sîriderya ve Amuderya havzalarında bulunan ve başlangıçta daha geniş üç imparatorlukla sık sık eşit esaslar dahilinde görüşen ve savaşan Özbek devleti, güç bakımından onlardan çok geride değildi; ve Fas'taki Şerifî imparatorluğu da önemsiz değildi. Bazan büyük imparatorluklardan birinin üstünlüğünü kabul etmek zorunda kalsalar da, güney Hindistan'daki ikiüç sultanlık ve güneye ve kuzeye doğru başka müslüman iktidarları pek çok Garp iktidarı kadar güçlüydüler. O dönemde dünyada gerçek bir "uluslararası" hukuk olduğu ölçüde, çok uzaklara yayılmış müslüman devletler arasında ilişkileri idare eden şey protokol ve gelenekler bütünüydü, ve o zamanki dünyada "uluslararası" bir dilden söz etmek gerekse, bu dil nisbeten mahallî Fransızca veya Latince değil, çoğu yazışmaların dili olan Farsça olurdu.

Daha önce belirttiğimiz gibi, büyük yeni düzenlemeler dönemi olan onaltıncı yüzyılın başında müslüman iktidarı iki büyük tehditle karşı karşıyaydı: Portekiz ve Rusya. Osmanlı imparatorluğu her iki tehdide karşı diğerlerinden daha fazla şey yaptı (belki de kısmen akranlarına karşı rekabeti yüzünden, Safevî imparatorluğu, Basra körfezi ve Hazar denizi yoluyla kuzey-güney ticaretini geliştirmek için bazan her iki hıristiyan gücüyle de işbirliği yaptı). Osmanlı ordusu ve denizcileri büyük cesaretleriyle yanında müsvedde defterleri olan kendini beğenmiş bir Safevî ressamdan daha maceracı olduklarını kanıtladılar: deniz gücünü Akdeniz'den Hint okyanusuna geçirecek yeterli bir yolun eksikliği yüzünden durumunu muhafaza edememesine rağmen, bir Osmanlı kaptanı, Portekizlileri blöfle püskürterek bir avuç adamıyla Afrika'nın tüm Swahili sahilini fethetti. En uzak Osmanlı yolculuğu, Sumatra'nın kuzey ucundaki müslüman Açe saltanatına yardımcı olmak için yapı-

lan ve amacına ulaşamayan yolculuktu. (Daha sonra göreceğimiz gibi, Osmanlıların geniş yer kaplayan meceraperestliği, Mağribli "privateer"ların [özel kişilere ait olup düşman gemilerine saldırmaya mezun ticaret gemisi-çev.] uzak sulardaki daha az sorumluluk sahibi maceraperestlikleriyle hemen hemen çakışıyordu.

Maalesef Osmanlılar müttefikleriyle birlikte, müslüman dayanışmasını hiçbir zaman uzun süre muhafaza edemediler. Güneyde, Kızıl Deniz kıyılarını ele geçirdiler ve muhafaza ettiler, fakat uzun vadede çevrenin temin ettiği tam güven durumunda bile Güney Denizlerinin müslümanlarına çok yardımcı olamazlardı. Hem ticareti hem de deniz bağlantılarını kolaylaştırmak için Kızıl Deniz'le Akdeniz'i birleştirecek bir kanal kazmayı tasarladılar. (Onyedinci yüzyılda olacak şeyi tersine çeviremese de) bu onaltıncı yüzyılda etkili olabilirdi; fakat Kıbrıs'ın işgali için —ki bu, Kıbrıs'ı bir ana üs olarak gören ticarî müttefikleri Venedik'le ilişkilerinin bozulması anlamına geliyordu— bu projeden vazgeçildi. Fakat güneyli müslümanlar, Portekiz tehdidini oldukça iyi şekilde karşılamaya yetecek kadar girişimci olduklarını ispatladılar. Portekizlileri Malakka'dan çıkaramayacaklarını anlayınca, oradaki Portekiz tekelini pas geçmelerini sağlayan alternatif bir ticaret yolu oluşturdular. Portekizliler (bazılarını kısmen Safevîler sayesinde) ele geçirmiş oldukları yalnız fakat iyi seçilmiş limanlara sarıldılar; belalı korsanlar idiler ve bazı bölgelerde, özellikle de Swahili ve Umman sahillerinde tüm bölge şehirlerinden haraç alıp zulmettiler. Bu engin denizlerdeki diğer yerleşik iktidarlar gibi, onlar da kolayca safdışı edilemediler. Fakat daha fazla ilerleyemediler de; çünkü müslümanlar gerekli hileleri öğrendikçe, ilk teknik üstünlüklerini bile kısa zamanda kaybettiler. Yüzyılın sonuna gelindiğinde, ciddi şekilde bastırmaya çalıştıkları yerlerde bile, müslüman ticaretinin hacmi eski haline getirildi, hatta öne geçirildi. (Onyedinci yüzyılın başında, İngiliz ve Hollandalıların rekabeti sonucunda Safevî yardımını kaybettiler; yüzyılın ortalarına kadar, Umman körfezinden sürüldüler, ve yüzyılın sonuna gelindiğinde başka yerlerdeki limanları ellerinde bulundurmaya devam etseler de, Umman Arapları onları Mozambik'in kuzeyindeki Swahili kıyısından dışarı sürmüşlerdi.)

Doğu Afrika'da Aden körfezinden içlere uzanan müslüman ticaret şehri Harar'a dayanan ve bölgenin hayvancılıkla geçinen Somalililerinden destek alan Ahmet Gran'ın birlikleri 1527-42 yılları arasında hıristiyan Habeşistan'ı zaptetmekte neredeyse başarılı oldular; —Anadolu ve İran'ınkilerden sonra— Hz. Muhammed'in Mekke'sinin siyasetinin arka planında görünen ve ilk müslümanların fethetmeye çalışıp başarısız oldukları bir bölgede üçüncü müslüman dağlık arazi imparatorluğunu kuran Ahmed, kaybedilen zamanı telâfi etmek istercesine kiliseleri yıktı ve insanları İslâm'a geçmeye zorladı. Fakat sonunda dağlıların direnci galebe çaldı ve Hıristiyanlık burada eski durumuna getirildi. Ondan sonra bir süre Portekizliler Habeşistan'a yararlı bir

müttefik oldular, fakat hiç şüphesiz o zaman Harar'ı ve Somali'leri zaptetmeyi ümit edemezlerdi.

Onaltıncı yüzyılda İslâmîleşmiş toplumun gücü, yarıkürenin kozmopolitliğinin odak noktası olan Malezya takımadalarında görülebilir. Orada dört büyük Ökümenik kültürel miras doğrudan rekabet içindeydi; Çinliler ve Japonlar, hindu Hintliler ve budist Taylandlılar, pek çok yerden müslümanlar, ve Garptan gelen Portekizliler hep etkili izler bırakmışlardır ve hepsi de bölgesel meseleleri kendi yörüngelerine çekmeye, değişen derecelerde ilgi göstermişlerdir. Bu rekabeti müslümanlar kazandılar: yüzyıl, büyük bir İslâmîleşme yüzyılıydı.

Kuzeydeki Rus tehdidi daha yıkıcı oldu. Burada da, Osmanlılar kısmen deniz gücüne başvurarak başarılı olmaya çalıştılar; kuvvetlerini Özbeklerle birleştirip Safevîlere arkadan saldırmak için Karadeniz'den Hazar Denizine doğrudan ilerlemelerini sağlayacak (Don ve Volga nehirleri arasında) bir kanal çalışmasına başladılar. Fakat kuzeyli müttefikleri de, güneyliler kadar uzlaşmaz bir görüntü sergilediler ve projeyi iptal etmek zorunda kalındı. Kırım hanı tek başına hareket etti ve Moskova'yı yaktı (1571). Fakat kuzey Türkleri kendi hesaplarına enerjik idiler; müslüman nüfusun sayısının ilerleyen Rus köylülerine karşı topraklarını korumaya yetmediği İrtiş havzasındaki (Sibirya) kuzenlerine yardım etmek için, Hîve ve Buhara yöneticileri Amuderya havzasından köylü sömürgeciler gönderdiler. Fakat yüzyıl ilerledikçe, Ruslar güçlerini Volga havzası boyunca yaydılar ve yüzyılın sonuna gelindiğinde, buranın kuzey bölüklerini vasallar yoluyla değil, doğrudan ve ağır bir elle yönetiyorlardı.

Rus yönetimi altında, özellikle de Kazan hanlığında toprak sahibi insanlar, eski aristokrasi, Hıristiyanlığa geçmeyenlerin sürülmesi gibi baskılara maruz kalıyorlardı; köylüler sistematik şekilde en iyi topraklardan mahrum ediliyor ve nakledilen Slav köylülere yol açmak için daha fakir bölgelere ve dağlara kaydırılıyorlardı. Fakat işgalden önce Moskovalı tüccarlarla zaten yakın bir çalışma içinde olan müslüman tüccarlar çok az acı çektiler; bu yüzden müslümanların toplumu işgal altında ezilirken ve Türk nüfusu yabancılarla sulandırılırken, müslüman tüccar sınıfı, Volga'nın Bulgar tüccarlarının kolayca ulaştıkları geniş müslüman iç bölgelerinden kürk ve diğer ürünler talep eden ve giderek genişleyen Rus ve kuzey Avrupa pazarıyla yeni ticaret yolları açıldığı için giderek zenginleşti.[8]

Fakat müslüman iktidarının yaygın kahramanlıkları arasında belli bir

8. W.E.D. Allen'in *Problems of Turkish Power in the Sixteenth Century* (Londra, 1963) adlı eseri Osmanlıların ve Orta Avrasya Türklerinin problemleri ve serüvenleri ile ilgili geniş ufuklu ve son derece fikir verici bir özet içeriyor; bazı bilgiler tartışma götürse de, kulak ardı edilmemesi gerekir.

ruh büyüklüğü parıldasa da, medeniyetteki gerçek büyüklük daha çok kültürel başarının niteliğinde aranmalıdır. Burada samimi şekilde merkezde, İslâm kültürünün en derin köklerinin bulunduğu yerde —yani özellikle, belli bir dönemde Safevî yönetiminde olsunlar ya da olmasınlar, Şiî Arap topraklarını da dahil ederek Safevî bölgelerinde— yoğunlaşmalıyız. Herat'taki Hüseyin Baykara sarayını resimleyen Farslılaşmış kültürün mayasına daha önce bakmıştık. Ressam Behzât'tan (ö.1450) filozof Molla Sadrâ'ya (ö. 1640) kadar uzanan dönem —ki bu dönemde Farsça ile bağlantılı kültürel formlar zirvesine ulaştılar— bir altın çağ sayılır ve "Farslılaşmış gelişmenin doruğu" diye tanımlanabilir.

Bu altın çağın İtalyan Rönesansına benzeyen birkaç ciheti vardır. Garpta olduğu gibi, orada da, başarı oldukça sınırlı bir alanda —onaltıncı yüzyıl İslâm toplumunda bu alan İran'dı— merkezleniyor ve burada gelişen görenek başka yerlere gönderiliyordu; fakat genellikle büyük olan başka odak noktaları da vardı: Buhara'daki Özbek sarayı, ün bakımından yalnızca Safevî sarayındaki çok büyük ressamların gerisinde kalan ressamlarıyla övünüyordu ve yaratıcı filozoflarıyla itibar görüyordu; daha sonra göreceğimiz gibi, şiir ve felsefedeki en önemli girişimlerin ve görsel sanatlardaki en büyük eserlerin bazıları ise, Hindistan'da ortaya çıktı. Onbeşinci yüzyılda oldukça "sınır" bir alan oluşturmuş olmalarına rağmen onaltıncı yüzyılda mimari haricinde daha az yaratıcı olmalarıyla birlikte, Osmanlılar da buna katıldılar. İtalya'da olduğu gibi yeni gelişmenin en görünür ifadesi resimdeydi, fakat bu bireysel kendini-ifade ve sık sık da bir macera duygusuyla karakterize edilen daha büyük bir başarının yalnızca bir parçasıydı. Rönesans'ın Klasisizmiyle karşılaştırıldığında çok donuk bir rol oynasa da, eski putperest normlarının restorasyonu duygusu bile vardı. Farklılıklar benzerliklerden çok fazlaydı şüphesiz; bu yüzden müslümanlar matbaayı benimsemediler (Şiî reformunun, Protestan reformunun aksine, matbaayla halka ulaştırılmadığını görmüştük). İtalyan Rönesansıyla aradaki en kesin zıtlık, Farslılaşmış gelişmenin doruğunun Modernliğe ulaşmayışıdır; ki bu konuyu daha sonra ele alacağız. Fakat bir karşılaştırmayı tavsiyeye yetecek benzerlik noktaları mevcuttur.

Rönesans'ın aksine, Farslılaşmış gelişme daha sonra gelenler için bir klasik kurumlar çağı sundu. Osmanlı imparatorluğunda Süleyman (1520-66), Hint-Timur imparatorluğunda Ekber (1556 - 1605) ve Safevî imparatorluğunda Abbas (1587-1629) bu imparatorlukların karşılaştıkları güçlükler giderek arttıkça, örnekleri izlenecek ve dönemleri mümkün olduğunca yaşatılacak modern imparatorlar olarak kabul edildiler. Hiçbiri hanedanlarının kurucuları değillerdi; daha çok, bir askerî himaye devletinde zımnen mevcut olan bazı kurumları doruklarına çıkardılar; ve bunu yaparak, askerî örgütlenmelerinin ve disiplinlerinin doğallığını bozup devletlerinin merkezî iktidarının temelini çürütecek olan bürokratik başıbozukluğu onayladılar. Üçü de, bir as-

kerî himaye devletinde şeriat ile mahallî geleneğin (örfün) yan yana durduğu hanedan hukukunu kesin olarak tesis etmeleriyle tanınıyorlardı. Süleyman, Kanunî (kanun yapıcı) diye biliniyordu, çünkü arttırılan Kanun bütünü veya Osmanlı imparatorluğunun hanedan hukuku, kusursuz kabul edilen şekline onun döneminde eriştirildi. Ekber yalnızca taşra yönetimini kurmakla kalmadı, kendisinin politikasını onaylamayan takipçileri tarafından bile büyük ölçüde izlenen en önemli hanedan örneklerini oluşturdu. Üzerinde çalışılmamış olsa da, Şah Abbas'ın hukuk nizamnâmesinin hâlâ korunduğu söylenir. Orta-Kurak Bölge'de kurulan merkezî imparatorluğun, tarımsal mutlakiyetçiliğin tüm formlarını üstlenen son imparatorluk (ve çöküş dönemlerinde üçü arasında siyasî bakımdan en zayıf olanı) olması, tesadüfî olmayabilir.

Fakat pek çok İtalyan prens gibi, himaye devleti geleneğindeki bu klasik Safevî ve Timurlu hükümdarlarının çoğu ve bazı Osmanlı ve Özbek hükümdarları, aynı zamanda bir sanatçı veya şair idiler. Daha önemlisi, yaratıcı bireyin değerini anlayarak, onları son derece ince bir zevkle himaye ettiler. Şehzadelerin kendilerinden başlayarak, edebî otobiyografi moda haline geldi —yalnızca daha önce yaygın olan bilgince bir kendi kendini tevsik veya manevî şahitlik değil, sanat ve edebiyatla, seyahatle ve özel olaylarla ilgili genel bir beşerî yorum.

Özelde resim, büyük bir kişisel başarı olarak görülüyordu. Safevî Tahmasp (1524-1556) yeni ressamların kraliyet atölyelerinde eğitilmeleriyle ilgilenen büyük bir usta ve hâmi idi. Hatta, Timuroğullarından Hụmâyûn (1530-56), Hindistan'daki imparatorluğunu yeniden kazanmak için Tahmasp'ın sarayından ayrıldığı zaman, en büyük ressamlardan bazılarını Hindistan'da bir resim okulu kurmak üzere kendisiyle birlikte gönderecek zevk ve sebata sahipti. İslâmîleşmiş topraklar arasında, resim ve hüsn-ü hat işlerinde hatırı sayılır bir uluslararası ticaret vardı. Günlük malların büyük bölümü herhalde düzenli loncaların atölyelerinde imâl ediliyordu. Fakat Behzât gibi —hem muasır, hem de daha önceki nesillerden— ünlü isimlerin parçaları da yüksek fiyatlarla büyük talep görüyordu; bunların çok sayıda taklitleri yapıldı veya uygun bir imza bilinmeyen bir parçaya rastgele ekleniyordu. Bu yüzden bir orijinali tanıyabilmek, ustalık gerektiriyordu. Samimi bir kendini-ifade aracı olarak resmin ne kadar ileri gitmesinin beklendiği kesin değildir. Bu eğitim görmüş hâmilere aynı anda hem felsefe, hem edebiyat, hem de resim öğretiliyordu; zamanın gerek şiirinin, gerek resminin, âlem-i misâlin kişisel, madde ötesi alanını vurgulamasıyla, sık sık İşrâk felsefesini yansıttığı söylenir. Gerçekten de, madde ötesi sembolik Hûrkalya toprağının tanımlandığı kesinlikle mistik metinleri resimlemeyi amaçlayan bazı sembolik peyzajlar vardı; belki, standart şiiri betimleyen başka resimler, o Hûrkalya toprağını daha içedönük bir şekilde (şiirlerin iç sembolik gerçeğini tasavvufî tazammunlarına

uydurarak) tasvir ettiler; bazı peyzajlarda kayaların Hûrkalya'daki herşey gibi seyyal bir vaziyette capcanlı oldukları görülebilir.[9]

Sanat, sürrealist şekilde felsefî olmuş olabilir; felsefe ise onu daha hümanist şekilde evrensel hale getirebilecek İslâm-öncesi "putperest" hikmeti kaynaklarına karşı uyanıktı. İsfahan okulunun âlem-i misâl'i vurgulayarak, müslüman Filozofların uzun zaman neredeyse doğal kabul ettikleri sudûriyeci yeni-Eflâtunculuk sisteminin önemini azalttıkları ve Eflâtun'unkine daha yakın —*Devlet*'in "bölünmüş varlık çizgisinde" ima edilen olasılıklara daha yakın— bir yaklaşımı öne çıkardıkları söylenmektedir. Şüphesiz bu Filozoflar Aristo'nun arkasından Eflâtun'a gittiklerinin farkındaydılar. (Bu esnada, Plotinus'un çalışması, "Aristo Teolojisi" sayesinde, bozulmuştu). Bu İsfahan Eflâtuncuları bazı bakımlardan çağdaşları İngiliz Cambridge Eflâtuncularıyla karşılaştırılmışlardır. Fakat en azından Molla Sadrâ İşrâkiyyûn ekolünün daha genel bir şekilde eskilere döndüğünün farkına varmış gibi görünüyor. Kendisi, Yahya Suhreverdî'nin işrâk doktrininin hem eski İran geleneği olan ışık-karanlık zıtlığından, hem de Eflâtun'dan ilham almış olduğunu belirtir. Molla Sadrâ'nın öğretmenlerinden biri olan Findiriskî Hint sarayında devam etmekte olan Sanskrit edebiyat ve felsefe eserlerini Farsça'ya tercüme etmek işiyle ilgiliydi ve Vedanta ve Tasavvuf'un özde aynı kabul edilebileceklerinin —ve belki de gerçek imamları bütünün anahtarları olarak görmekteki eksikliklerinin eşitliğinden dolayı— bilincindeydi. Yeni Felsefe geniş ve hümanist temelli olsa da, çok verimli oldu. Özellikle Molla Sadrâ, Safevî-sonrası İran'da entellektüel ve sosyal açıdan önemli birkaç faal ve hatta devrimci düşünce okulunu belli ölçüde etkiledi ve hattâ, yirminci yüzyıl Hindistan'ına da yansımaları oldu.[10]

ŞİÎ ŞERİAT-EKSENLİ DÜŞÜNÜŞ

Çağın spekülatif metafiziği, onaylanmasa da, doğal olarak içimizde bir merak uyandırır. Fakat bazı daha yavan entellektüel akımlar kendi tarzların-

9. Sanatın sosyal yeriyle ilgili (daha genel olarak, askerî himaye devletiyle ilgili) bir sohbette Martin Dixon ile yaptığımız sözlü tartışmalara olan teşekkür borcumu ifade etmeliyim. Fakat bu düşüncelerden yararlanmamdan, kesinlikle sorumlu değildir. Örneğin benim bir kefene koyduğum üç imparatorluk ile Özbek devletini o bir tutardı; fakat bence, kesinlikle aynı geleneklerden gelişen aynı türden bir devlet olmasına rağmen, Özbek devleti ne alan, ne süreklilik, ne de kültürel üretkenlik bakımından onlara eşittir.

10. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıl felsefesiyle ilgili bilgilerin durumu Shabbir Ahmed'le anlatılabilir ("The Adurrat ul-Thaminah' of Mulla 'Abdul-Hakim of Sialkot," *Journal of the Research Society of Pakistan*, I [1964], 47-78); yüzeysel olması ve pek eleştirel olmaması yanında, makale—gelişmelerini göstermeden yalnızca âlimlerden ve argümanlardan söz eder— Batı dillerinde mevcut olanlara ilginç bilgiler ekler.

da yapıcı oldular. Safevî imparatorluğunda, Felsefe geleneğine dayanan coşkunun yanısıra, sonraki Safevî dönemlerinde daha kesin siyasî sonuçları olan daha fıkıh-eksenli düşünen bir kesim de gündeme geldi.

Şimdiye kadar azınlıkçı olan Şiîlik, çok sayıdaki sınıfların ve şartların tümünün ihtiyaçlarına, çalışan bir bütün olarak topluma uyarlanmak zorundaydı. Başlangıçta kurumsal dinî gelişme, bir devlet görevlisinin, Timurîlerde olduğu gibi devlet himayesinin dağıtıcısı olan *sadr*'ın hâkimiyetine girmişti; İsmail'in zamanında, sadr herkesi Şiîliğe döndürmekle (en azından ilk üç halifeye lanet etmek anlamında) ve kötü üne sahip tüm kurumları kapatarak ve genel olarak şer'î icaplarda ısrar ederek herkesin ahlâkını temizlemek ile görevliydi. Fakat bu devrimci ahlâk patlaması kısa zamanda daha az titiz alışkanlıklara yol açtı. Devlet memuru olarak sadâret görevinin önemi giderek azaldı; dinî tayinler ve politikalar, otoritesi öncelikle savaşçı reform devletinden kaynaklanan bir kişiden çok, zaten yaratılmış ve yayılmakta olan bir dinî kuruluşun sözcüleri tarafından belirlenir oldu.

Safevî devletinin küllî bir meşruiyet esası, bir devrimci prensip olmuştu. Tarımsallaşmış normalliğin eski durumuna gelmesiyle, bu ister istemez yavaşça gözden kayboldu. Özelde —şehirlerde tarikat Şiîliğinin daha uç öğretilerinden kaçınılmış olsa da— ulema, kliastik bir şüpheli ortodoks ruh hali esasına dayanarak sadr'ın altında toplanmıştı; artık kendilerini bu hoş olmayan bağlardan kurtardılar. Bu noktadan sonra, Şiî dâvâsıyla özdeşliğinin kabul edilmesine rağmen, imparatorluk yönetiminin meşruiyeti yine sorgulanıyordu.

Bir muhalefet hareketi olarak Şiîlik herhangi bir yönetimden ayrı olarak, kendi otoritesini geliştirmişti: İsnâaşeriyeci Şiîler, özelde göze çarpan takvaları ve bilgileri kendilerine Gizli İmam'ın sözcüleri olma imkânını sağlayan ve halk tarafından onunla doğrudan ilişkisi olduğuna inanılan insanlara güvendiler. Bu insanlar, fıkhî konuların kanıtlarını kendileri için araştıracak niteliklere sahiplerdi ve bu yüzden bunlara "müçtehid" dendi. Cemâ'î-Sünnîler de teoride aynı görüşü kabul ettiler; fakat karizmatik liderliğe ihtiyaçları olan Şiîler, Geç Orta Dönem boyunca, ulema arasında en bilgili olanların hâlâ tamamen ehliyetli müçtehidler olduklarını savunmaya devam ettiler; bu müçtehidler fıkhî konularda zaten beklenmeye başlanmış olana daha sıkı biçimde uymakta ısrar etmiş olan hâkim durumdaki Sünnîlerin aksi durumundaydılar. Yavaş yavaş Şiî müçtehidler bağımsızlıklarını ilân ettiler ve hanedanın karşısında, yeni zengin Şiîliğin yönünü aldılar. Safevî hükümdarı Gizli İmam'ın sözcüsü olduğunu ilân etti ve en azından onyedinci yüzyıl boyunca, rejimin destekçilerinin büyük kısmı ona bu statüyü sundu. Fakat onyedinci yüzyıldaki Şiî ulema, artık buna istekli değildi. Daha dindar olanların desteğiyle (İmam'ın temsilcisi olan son resmî vekilin onuncu yüzyılda ölmesinden beri)

yalnızca dindarlar tarafından kişisel olarak kabul edilen gerçekten bilgili ve selâhiyetli bir müçtehidin sözcü olabileceğinde ısrar ettiler.

Padişah ve İmam'ın temsilcisi olarak Abbas, yalnızca ceza dâvâlarında örfî hukuku uygulayıp kadı'nın mahkemesindeki şeriat hukukunu dışlamakta kendini özgür hissetmekle kalmamıştı; aynı zamanda şeriatta otorite olarak, sadr ile saray örfünün hükümlerini, şeriat-dışı mahkemeleri birleştirmişti. Yani, toplumun dinî veçhelerinin bütünleşmesini temsil ediyordu. Yüzyılın sonunda, Şah Sultan Hüseyin'in yönetimi altında müçtehidlerin üstünlüğü, devlet içinde büyük güç elde eden dogmatik ve mutaassıp âlim ve büyük müçtehid Muhammed-Bâkır Meclisî'nin emeklerinde zirvesine ulaştı. Meclisî bir yandan, genellikle kabul edilmiş Şiî irfanını en kapsamlı ve sistematik şekline getirdi; diğer yandan, kendi şer'î ortodoksluk görüşünü Safeví Şiîliğine empoze etti. Tasavvufun tüm formlarını, hatta hanedanın üstüne kurulmuş olduğu formu bile habis diye reddetti; ve Safevî tarikatının (büyük ölçüde dejenere olarak bir saray muhafızları topluluğuna dönüşmüş olan) kesin üyeler çekirdeğini bile yerinden çıkarabilecek kadar ileri gidebildi.

Onun eseri, şeriat-eksenli düşünüşün yavan izini taşıyordu; fakat ayaktakımına hitap etmesi isteniyordu, ve ister istemez çok efsanevî, bazan güzel parçaları topluyordu. Bu yüzden eski bir müslüman hikâyesini yeniden anlatır: Bir dizi melek Hz. Âdem'in yaratılacağı balçığı istemek için Dünya'ya gönderilir; Dünya günahkâr insanlığın kendisinden yapılmasının üzüntüsünden kurtarılması için yalvararak, her seferinde meleği savar; tâ ki sonunda Azrail'in gelip ne pahasına olursa olsun Allah'a itaat etmesinde ısrar ederek, protestolarına rağmen ondan balçığı ele geçirene kadar. Böylece insanlık yaratılır; fakat Azrail, ölüm meleği yapılır.[11]

Şiî müçtehidlerin gelişip serpilen bağımsızlıkları içinde, gizliden gizliye var olan farklılıklar kolayca öne çıktı. İki büyük fıkhî düşünce ekolü —ve bu yüzden genel olarak iki büyük teolojik düşünce ekolü— bu alanı onlar arasında böldü. Çoğunluk, ilk prensiplere, fıkhın tüm kaynaklarına *(usûl)* sürekli başvuruyu vurgulamış görünüyor: bunlar hâlâ Kur'ân'dı, Peygamber ve imamlar hakkındaki rivayetlerdi —Şiîler arasında bunlara, genellikle, ***hadis***ten

11. Her büyük adam zamanın akımlarına karşı çıkar (böylece göze çarpar). Eğer biri çalışmalarıyla zamanını belgelerse, bu ancak savaştığı şeyi ya da doğalmış gibi kabul ettiği şeyi keşfederek olabilir —her iki durumda da kendi çalışmasının pozitif özü olmaz. (Tabiî ki zamanların yüksek-kültürel diyalogun zirvelerinde yaşadığı kesin olarak anlaşılmadıkça, özel önlemler gerektiren bir tavır). Son zamanlara kadar âlimlerin, büyük adamların kesin ifadelerini dönemlerinin müslümanlarının doğrudan temsilcileri olarak görmeleri ve böylece hem büyüklerin yaratıcılığını, hem de dönemlerinin gerçeğini gözden kaçırmaları İslâm'la ilgili çalışmaların hamlığının bir ölçüsüdür. Meclisî, kendisi için incelenmek yerine, zamanını örneklemek için kullanılan biridir.

ziyade *ahbâr* deniliyordu— ümmetin umumî uzlaşması, yani icmâydı —şüphesiz Şiî toplumunda fikir birliği anlamında— ve son olarak akılyürütmeydi— Şiîler arasında akılyürütme kıyasla sınırlı değildi (kıyas gerçekte reddediliyordu), açıkça akıl kullanılıyordu. Bu görüşün taraftarları kendilerini Usûlîler diye adlandırıyorlardı. Fakat en azından onikinci yüzyıl kadar gerilere uzanan bir görüşü canlandıran ve bağımsız bir hukuk esası olarak aklın geçerliliğinden şüphe duyan şiddetli bir protesto hareketi ortaya çıktı; bu hareket Peygamber ve İmamlardan kalan her rivayetin (ahbâr) taşıdığı büyük yararı vurguluyordu. Taraftarlarına ise, Ahbârîler deniyordu. Ahbâriyyun, hadis rivayetlerini özellikle vurgulayan Cemâ'î-Sünnî gruplarla benzeş bir yaklaşıma sahip görünüyor; pek çok müçtehidin temsil ettiği, devam etmekte olan gelenekten şüpheliydiler. Meclisî gibi çok kesin biçimde şeriat-eksenli düşünen biri bir Ahbârî olabilirken, mistik eğilimli pek çok Şiî de Ahbârî görüşünü tercih ettiler; bunun sebebi, harfi harfine yorumun tartışılmaz otoritesini ilân etmelerine, ve hilekâr bir akılyürütmenin müdahalesi olmadan Müteâl olana doğrudan sığınmalarına izin verdiğini düşünmeleriydi.

Şah'ı rahatsız eden müşterek taassup kendisini doğal olarak bu partizan tartışmalarda bile ifade etti. Bir imansızla fiziksel ilişki —hatta dolaylı ilişki— kirletici kabul ediliyordu, kişiyi ritüel açısından kirlettiği düşünülüyordu; her iki taraf da karşısındakini İslâm'a aykırı kabul ettiği için, yasak karşılıklı uygulanıyordu. Daha sonra en azından ulemanın daha önce karşı taraftan biri cilde dokunmuştur diye medrese kütüphanesindeki ciltlere bir bezle dokunduğu söylenir. Fakat bu taassup, müçtehidlerin genelde oynadıkları olumlu rolü karartmamalıdır. Yükselen askerî himaye devletleri, başka herşeyin olduğu gibi, dinî kuruluşların da bağımsızlığına tecavüz etmişlerdi; içtihad kapılarının kapanmasının ve şeriatı icra eden sultanların halife statüsünü yitirmesinin buna katkıda bulunmuş olabileceğini daha önce söylemiştim. İmparatorluk giderek sivil kontrol altına girdikçe, böylesi doktrinlerden ayrı bağımsız bir dinî kuruluşun giderek güçlenmesi kesinlikle tesadüf değildir. Gerçekten de, üç büyük imparatorlukta da (her birinde yaklaşık aynı zamanda ortaya çıkan) sivil kontrolün gelişmesine —her birinde farklı şekillerde de olsa— şer'î geleneğin bağımsız canlılığı iddiası bir ölçüde eşlik ediyordu.

MERKEZİYETÇİLİĞİN AŞIRILIKLARI

Safevî örneğinde, askerî himaye devletindeki mutlakiyetçilik, refahın merkezde yoğunlaşmasına sebep oldu. Etkili bir vergilendirme sistemi ve bürokratik gelir kontrolüyle (gelenekte zaten kesin olan himaye beklentileri haricinde bile) mutlakiyetçi bir hükümdar, herhangi bir toprak sahibinden veya tüccardan çok daha büyük miktarlar halledecek durumdaydı; bu paralar iyi bir idareyle, lüks şeylere ve hayır-hasenata sarfedilmek yerine sermaye olarak

kullanılabildi. En azından Şah Abbas zamanından beri hükümdar, ülkenin en büyük (sermaye) yatırımcısıydı— yalnızca halılar ve diğer lüks eşyalar gibi saray tüketimi için gerekli endüstriler oluşturmakla değil, satılık malların, özellikle de ihraç etmek için ipeğin üretimini düzenlemek ve finanse etmekle de...

Bence, refahın bu şekilde yoğunlaşmasıyla, teorik olarak askerî himayeye dayanan fakat zamanla daha ziyade sivil bir bürokrasinin ifadesi haline gelen devletin giderek "sivilleşmesi" yan yana gittiler. İmparatorluk sürekli olarak birlik bulundurmaya gerek kalmadan barışın tadını çıkarabilecek kadar düzenli olduğu için, bu merkezî bürokrasi, vilayetleri asker kaynakları olarak ayırmaktan çok, hükümdar adına doğrudan yönetir oldu. Böylece hanedanın askerlerine refahtan çok az bir miktar dağıtıldı ve merkezî iktidarın ve onunla özdeşleşen sivillerin potansiyel kaynakları daha da arttı. Fakat malî güç sivilleştikçe, bu onun yeniden dağılmasına katkıda bulunmadı; daha çok, en azından nominal olarak, daha da yoğunlaştı (en azından bazan, kötü yerleşmiş ayrıcalıklı özel bireyler arasında refahın alternatif yoğunlaşmalarına engel olma veya kısıtlama noktasına kadar). Fakat aynı zamanda, hükümdarın inisiyatif özgürlüğü de kısıtlanmış görünüyor. Bu yüzden imparatorluk, tarımsal mutlakiyetçiliğin klasik tehlikelerine teslim oluyordu. Tüm bu süreç, kitlelerin çıkarları için dezavantajlı olsun ya da olmasın, refahın İsfahan'da yoğunlaşması, toplumun esneklik ve zenginliğinin merkezî iktidara indirilebilecek sert bir darbeyi atlatma yeterliliğini kesinlikle azalttı. Ve bence, merkez —pek çok devlette olduğu gibi— para sıkıntısına düşmese de, içteki bunalımlara karşı savunmasızdı.

Bu savunmasızlık, Şah Abbas tarafından başlatılan bir hanedan politikasıyla arttırıldı —(bence) kişisel şüpheciliğe dayanan fakat aynı zamanda ordunun tek doğal liderini hareketsiz hale getirmekten memnun olan sivil idareciler tarafından da beslenen bir politika. (Hâlâ rekabet yoluyla veraset kuralına tâbi olan) varisleri arasındaki olası ayaklanmalardan korunmak için Abbas, prensleri sarayın haremlerine hapsetme geleneğini başlattı. Orada olası kumpaslardan ve pratik tecrübeden etkili şekilde ayrılıyorlardı. Fakat haleflerinin çoğu kan dökücü ve etkisiz çıktı. Lâkin yönetim yeterince köklüydü; bu yüzden kendi yolunda gitti.

İlk varis Şah Şefî (1629-42) büyükleri idam etmekten hoşlanıyordu ve bunun net sonucu, tahtın konumunu yükseltmek oldu. Tüm vilayetlerin zenginliklerini büyük ölçüde mahallî askerî idareye bırakmaktan çok, doğrudan saray hazinesine bağlama uygulaması onun yönetiminde başladı; bölgesel işler için çok az bir miktar kalıyordu. Bu uygulama sonraki hükümdarın döneminde sınırdan içeride ve bu yüzden büyük ölçüde silahsız olan iç bölgelere yayıldı; bu hükümdar, alışılmışın dışında yetenekli çıktı ve monarşinin prestijinin

1779'A KADAR SAFEVÎ İMPARATORLUĞU VE VARİSLERİ

1502-24	Şah İsmail Safevî, İran'da bir Türk-Fars imparatorluğu oluşturuyor, Sünnîlere zulmediyor, tarikatları bastırıyor.
1524-76	İkinci Safevî I. Tahmasp, Şiî hakimiyetini güçlendirdi; sarayı bir sanat merkeziydi.
1535-36	En önde gelen minyatür ressamı Behzât'ın ölümü.
1558	Şiî ilahiyatçı Zeynuddin el-Âmilî'nin ölümü
1583	Romantik ve mutasavvıf şair Vahşî-i Befkî'nin ölümü
1587-1629	I. Şah Abbas, ilerleyen Özbekleri Horasan'dan ve Osmanlıları Azerbaycan ve Irak'tan çıkararak İran imparatorluğunu genişletti; İsfahan ekolünün en önemli ressamı olan ve Batı izleri taşıyan Rızâ-i Abbâsî'nin hâmisi oldu ve İsfahan'ı mükemmel şekilde inşa etti.
1590'lar	Şiirde sülüs Hint (sebk-i Hindî) stilinin yükselişi
1620-21	Şiirleri kısa hikayeler ve eğlendirici notlar yüklü tasavvuf şairi, Şiî ilahiyatçı ve matematikçi Bahâî'nin (Bahâuddin Muh. Âmilî) ölümü.
1629-94	Safevî imparatorluğunun üç hükümdarına harem politikası hâkim oldu; Irak, Osmanlılara kaybedildi (fakat nüfusunun büyük bölümü Şiî kaldı); bunun dışında imparatorluk, barış ve zenginliğini muhafaza etti.
1630	İsfahan metafizik okuluna, İşrâkiyyûn'a mensup Şiî ilahiyatçı Mir Dâmâd'ın ölümü.
1694-1722	Son etkili Safevî şahı Hüseyin İran'ı Şiî taassubuyla yönetti; yönetimi, İsfahan'ı alan ve Acem soylularını kılıçtan geçiren Afganlıların ayaklanmasıyla son buldu.
1700	Şiî âlim ve ilahiyatçı, vezir Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin ölümü.
1726-47	(1736'ya kadar kuklaları yoluyla ülkeyi yöneten) Nâdir Şah, kültürel ihtişamını yeniden canlandırmadan, İran Şiî imparatorluğunun askerî varlıklarını eski durumuna getirdi.
1750-79	Şiraz'lı Kerim Han Zend, başa geçmeyi amaçlayan çeşitli Türk kabileleri arasındaki bir iç savaşlar döneminde, İran'ın büyük bölümüne barış getirdi.
1779	Muhammed Ağa Han, Kacar hanedanını kurdu ve böylece İran'da yeniden güçlü bir merkezî hükûmet kuruldu.
1718	Pasarofça Antlaşması: Habsburg'lar karşısında ikinci büyük Osmanlı yenilgisi.
1718-30	Sultan II. Ahmet ve veziri Nevşehirli İbrahim Paşa döneminde "Lâle Devri"; Batılılaşmaya yönelik ilk ciddi girişimler; İbrahim Müteferrika ilk Osmanlı matbaasını kurdu (1726), fakat reformlar Yeniçerilerin ve İstanbul'un ayaktakımının 1730'daki Patrona Halil ayaklanmasıyla son buldu.
1730-54	I. Mahmud; Avrupa devletleri arasındaki bölünmenin bir sonucu olarak 1739'da Avusturya ve Rusya'yla yapılan parlak antlaşmalardan sonra, Osmanlı imparatorluğunda huzur.
1757-73	Barış isteğine ve sağlam yönetimine rağmen, Osmanlı ordularının tamamen bozguna uğradığı Rus savaşına karışan yetenekli Osmanlı sultanı III. Mustafa.
1774	Küçük Kaynarca Antlaşması; Osmanlılar Kırım'ı kaybettiler; Çar Osmanlı topraklarındaki Ortodoks hıristiyanların koruyucusu olarak kabul edildi.
1789-1807	III. Selim, sonraki Batılılaşma reformları için zemin hazırladı; Avrupa başkentlerindeki ilk resmî Osmanlı elçiliklerini kurdu.

arttırılmasına kişisel olarak yardımcı oldu. Süleyman yönetiminde (1667-94), bürokrasinin başı olan başvezir hem ordu hem de imtiyazlı toprak sahibi sınıflar pahasına etkin bir yönetici haline geldi.

Şah Sultan Hüseyin zamanına kadar (1694-1722) devlet yapısının bürokratik merkeziyetçiliği beceriksizlik yüzünden zayıfladı ve yüksek yerlerdeki yobazlıkla çatlatıldı. Daha önce belirttiğimiz gibi, Şiî ulemanın gelişen yapılanması, tarımsallaşmış devletten tam bağımsızlık noktasına ulaşmıştı, fakat zaten Şiî akidesine göre meşru olup olmadığı şüphelerinin tehdidi altındaki devlet, artık ulemadan bağımsız olmaktan vazgeçti. Bazıları, ulemanın sert hâkimiyeti yoluyla Şiî imparatorluğunun meşruiyet haklarını yeniden ele geçirmeye çalıştılar. Beceriksiz bir hükümdarın yönetimi altında, sadece hanedanın aslî dinî payandası durumundaki Safevî tarikatının son izlerini ortadan kaldırmalarına değil, hükümdarın güçlü bir desteğinden mahrum olan bürokrasi içindeki düşmanlıkları kuvvetlendirmelerine de izin verildi. Çünkü şeriat-eksenli düşünüyor olsun ya da olmasın, bürokrasi bile, mutlak bir liderin etkili varlığı olmaksızın artık uzun süre bir arada tutulamazdı.

Artık sistemin gizli savunmasızlığı ortaya çıktı. Irak ve oradaki kutsal yerler I. Abbas döneminin hemen ardından 1638'de zaten Osmanlılara kaybedilmişti. Sultan Hüseyin döneminde pek çok sınırda ayaklanma ve işgal örnekleri görüldü. Devlet ise bu meydan okumalara cevap veremeyecek kadar güçsüz görünüyordu. İşte bu vasatta, isyancı Afgan kabile güçleri doğudan girip, engellenmeden, hızla ilerlediler; İsfahan'ı yağmaladılar (1722), ve ani ve ezici bir fâcia içinde Safevî hanedanına son verdiler.

2

HİNDİSTAN TİMUR İMPARATORLUĞU: MÜSLÜMAN VE HİNDULARIN BİRLİKTELİKLERİ, 1526-1707



afevîlerin aksine, diğer iki büyük imparatorluk hâlâ büyük ölçüde gayrimüslim olan bölgelerde doğdu ve bu olgu onların güçlü ve zayıf yanlarına katkıda bulundu. Ama farklı şekillerde: gayrimüslim teb'alarıyla olan ilişkilerindeki farklılıklar ve biraz da iki imparatorluğun kaderlerindeki farklılıklar açısından.

Avrupa'da müslümanlar eski üretken merkezleri işgal etmiş olmalarına rağmen kuzey ve batıdaki yüksek kültür alanının büyük bölümü yine de ellerinde değildi. Avrupa medeniyeti müslüman yönetiminden bağımsız olarak gelişti. Ve İslâmîleşmiş toplum ilk nesillerden sonra bunu neredeyse inkâr edecek hale geldi. Hindistan'da ise, yalnızca kuzeydeki üretken merkezler müslüman yönetimine girmekle kalmadı, neredeyse tüm Hindistan aynı duruma geldi. Sanskrit tipi kültürün bağımsız kalabilen odakları kıtanın nisbeten geri kalmış alanlarında ve müslümanların Hindistan'ın çok içlerinde kaldığı için işgal etmedikleri bölgelerdeydi, ve bu bölgeler, Slav ve Latinlerin Avrupa'ya yaptıklarını Hindistan kültürüne hiçbir şekilde yapmadılar. Hint kültürünün merkezleri İslâm'ın varlığını dünya görüşlerine entegre etmek zorundaydılar.

Avrupa'nınki gibi, Hint mirası da en zor koşullarda bile canlı ve yaratıcı kaldı. Müslüman yönetimine boyun eğen hindular arasında yalnızca korunmakla kalmadı, hepsinden ötesi dinî ve entellektül alanlarda daha da geliştirildi ve belki de bazı yeni alanlara doğru genişletildi. Ve hatta, müslümanlar da bu mirası desteklediler. İlk Hint-müslüman yöneticiler Sanskrit edebî geleneklerinin çeşitli lehçeler ortamında gelişmesini zaman zaman teşvik etmişlerdi; bu, Timuroğulları yönetimi tarafından daha da teşvik edildi. Yerli mirasla ilişkiler her hâlükârda, canlı tutuldu.

İslâmîleşmiş kültür, birçok hinduyu (özellikle belirli dinî kastlara ait olanları) Müslümanlığa geçmemelerine rağmen kendisine katılmaya hazır buldu. Bu da kendiliğinden bazı sonuçlar doğurdu. Din dışında, müslümanlar ve hindular, sık sık aynı sanatları ve aynı öğrenimi paylaştılar. Özellikle ku-

zey Hindistan'da, birçok hindu Farsça (ve bazı müslümanlar da Hintçe) okuyordu, geliştirilen resim ve bir dereceye kadar, müslümanların ve hinduların mimarileri, müzikleri ve birçok alandaki ilerlemiş tarzları da yavaş yavaş özlerinde bir olmaya başladı, ve (içerdiği Hintli unsurlar ne olursa olsun) bu birlik, müslümanlar tarafından ve çoğunlukla İslâm'ın kültürel formlarıyla yakın ilişki içinde oluşturuldu. Müslüman ve hindu asil aileleri birbirlerine (belirgin bir rekabetle değil) değer vererek yaklaşmışlardı. Güneydeki güçlü Vijayanagar imparatorluğunda olduğu gibi, bağımsız bir hindu devletinin gelenekleri bile, İslâmîleşmiş tarzdan fazlasıyla etkilenmişti.[1] Ama, dindeki kesin farklılığı her iki taraf da unutmadı.

Bu yüksek kültür, genelde, İslâmîleşmiş gelenekler içerisinde bir gelişim yaşamış olan İslâmîleşmiş bir kültürdü; müslüman Hintliler ve onların İslâmîleşmiş eğilimleri olan hindu arkadaşları İslâmîleşmiş bir geçmişle bağlarını koparttıkları zaman bile, —ki bu tamamıyla geçmişe bir tepkiydi— bu kültür farklı bir diyalogun adapte edilmesi değil, İslâmîleşmiş bir diyalogun kuvvetlendirilmesi idi. Aynı zamanda, kültür şüphe götürmez şekilde Hindistan'a aitti— Sanskrit geleneğine bağlı olması açısından değil (İslâmîleşmiş kültür Sanskrit denilebilecek birçok unsuru kullandı, ama bunlar yapı olarak önemsizdi); kültürel ve doğal kaynaklarından çıkan yöresel eğilimleri ve Ökümen'in kalan kısmıyla devamlı ilişkisi, Afro-Avrasya Ökümeni'ndeki bir bölge olarak Hindistan'ın bireyselliğini yeni bir formda dışavurması açısından. Müslüman Hindistan'ın kültürü sorulacak soruların çeşidine göre, eşit meşruiyette, Hint tarihi ve İslâm tarihinde birer bölüm olarak görülebilir.

Hindistan'ın bu konfesyonel dinler arası İslâmîleşmiş kültürü, tarımsal refahın en iyi döneminde bürokratik mutlak idereciliğin oluşturduğu nisbî barış ortamı ve bürokratik tedbirleri zirvedeyken gelişti. Bu ortamda, yüksek kültürün ne anlama geldiği ve insanların buna katılımıyla ne elde edilebileceği radikal bir havada sorulduğu takdirde, daha az müreffeh çağlarda akademik kabul edilebilecek geniş kapsamlı ahlâkî sorular sorulabilir; ve hem refah sağlamak, hem de onu daha âdil ve verimli yapmak için ahlâkî başlangıçlar oluşturulabilir. Bu gibi soruların ve başlangıçların, içinde şekillendikleri karşıt kültürel ve dinî geleneklerle uyuşmaları gerekir. Bu yüzden, kültürel yapının özünü oluşturan İslâm'ın rolü ne olmalıdır sorusu, üzerinde tartışılan bir konuydu.

Fakat daha sonra bu refahın geçici olduğu görüldü; refahı oluşturan me-

1. W.H. Moreland, *India at the Death of Akbar: An Economic Study* (Londra, 1920) kitabında (s. 24) İslâm'ın hindu krallıklara nüfuz edişine işaret etmişti. Detaylar H. K. Sheewani "Culture and Administrative Set-up under Ibrahim Qutb-Shahi, 1550-80, " *Islamic Culture*, 31 (1957), s. 127-41'de Andhra bölgesi ele alınarak verilmiştir.

kanizmalar aynı zamanda onun mahvolmasına da neden oldu. Refah ortamında oluşan çeşitli ahlâkî gelişmeler bile bu düşüşü durduramadı. Bu gerçek bizin onlarda bulduğumuz başka bazı sınırlamalardan ayrı olarak, zamanın ahlâkî çabalarının zayıf ve güçlü yanlarının aydınlatılmasına yardımcı olabilir. Bazı yönlerden, bu dönemde rastlanan ahlâkî gelişmeler askerî anarşinin her zaman tehdit ettiği bir sosyal düzendeki Orta Dönemlerin ahlâkî gelişmeleri düşünüldüğünde, bize yardımcı olabilirler: her iki dönemde de, Tarım Çağının karşıt dönemlerindeki İslâmî görüşün bütün kaynakları teşhir edilmiş gibi görülmektedir.

Hindistan'daki Timur imparatorluğunda vuku bulan gelişmeler entellektüel ve manevî yönden aynı düzeyde tarımsal refahın yaşandığı Osmanlı veya hatta belki de Safevî imparatorluklarında olduğundan daha çeşitli ve çok yönlü olabilirdi. Öyle ki bizim için ahlâkî olasılıklar en açık şekilde Hindistan'da oluştu. Ama Timuroğulları imparatorluğundaki bu gelişmeler yirminci yüzyılda yaşanan olaylar sayesinde bizim için aydınlığa kavuştu. Hindular ve müslümanlar arasındaki ve Pakistan kurulurken de, komünalist ve komünalist-karşıtı* müslümanlar arasındaki tartışmalarda Timuroğulları imparatorluğu dönemi, modern teoriler için bile deney alanı görevi gördü. Bazı akademisyenler zamanın siyasî ve kültürel ilerlemelerinin İslâmî; diğer bazıları ise, Hindî karakteri üzerinde durdular.

Müslüman iktidarının çöküşüne ilişkin yorumlamalar, tartışmalarda özellikle verimli oldu. Onaltıncı yüzyılın sonunda hüküm süren Ekber imparatorluğu dinî cemaatler arası hoşgörü esasına göre kurduğu halde, onyedinci yüzyılın sonunda hüküm süren Evrengzib'in sair dinî cemaatleri zor durumda bırakan komünalist politikalar uygulayarak bunu mahvettiği düşüncesi, eski İngiliz tarihçilerinin tezi olmuştur. Müslüman komünalistler bu tezden yola çıkarak yalnızca bağlıcı bir değişiklik yaptılar: müslüman cemaatin saflığının korunmasını imparatorluğun kendinden bile daha önemli saydıkları için, Evrengzib onların kahramanı ve Ekber de hain oldu. Çünkü, Evrengzib, komünalizmi içinde, en azından bu saflığı pekiştirmişti. Dönemin komünalist eksende düşünen müslümanları, etkilerini abartma eğiliminde oldukları başka kahramanlar da buldular. Komünalizm karşıtı tarihçiler de, (müslüman ve gayrimüslim) önüne geçilemeyen iktisadî düşüşe dikkat çekip, bu kahramanların ve hatta Evrengzib'in etkisini azaltarak mukabelede bulundular. Her iki tarafta da Ekber, onu tekrar yorumlayan tarihçiler kadar, çeşitli değerlere sa-

* Komünalizm ve komünalist terimleri, bir cemaate mensubiyet fikrini ve bu fikirde olanları ifade eder; kitaptaki kullanımıyla da, müslümanların ayrı bir bütün oluşturması fikrini. "Cemaat" teriminin Türkçe'de daha dar bir anlam taşıdığı; belirli bir dinî yapının içindeki daha küçük toplulukları çağrıştırdığı düşünülerek, tercih olunmamıştır. Aksi halde, yazarın "müslümanlar"ı ifadede kullandığı bir terimi, "müslümanlar arasında bir grup"a hasretme problemi doğacaktı. (-çev.)

hip oldu. Sonuç olarak, tartışmalar arasında mâkul, tarafsız bir rehber bulmak zor olduğu halde, araştırmacı, önünde dikkate değer çoklukta ve önemde veriler bulur.

YÖNETİMİN MERKEZÎLEŞMESİ: EKBER'İN İMPARATORLUĞU

Hindistan'daki yeni siyasî biçimlerin en önemli kurucusu, Türklerin sayısı azaldıkça,— Delhi sultanlığı altındaki müslüman askerler ve toprak sahipleri gibi yönetimi ele alan birçok Afgan ailesinden birine mensup— Hintli bir müslümandı. Şîr-Şah idarî mahareti sayesinde Bihar'ın yönetimine yükseldi ve bu konumunu, Hintlilerin Timuroğullarını kovma gayreti yolunda kullandı. Liderliği 1540'da ele geçirerek, o andan 1545'te ölümüne dek, (Bâbur'un başı çektiği Timur sülâlesinin egemenliğinde) ikiyüz yıl süren bir imparatorluk devletinin—vergi ve malî politika, kamu işlerinin organizasyonu ve hatta ileri bir sanat—temeline dayandı. Bu yeni siyasî biçimler, Şîr-Şah'ın yönetiminde bile, kısmen Bâbur örneğine dayanıyordu ve bu yüzden askerî himaye devletleri geleneğine uyuyordu; bu biçimler ilk başta yerli müslümanlar, özellikle bazı hindularla işbirliği yapan Afgan liderler tarafından uygulandı, ve Bâbur tarafından temsil edilen yabancı müslümanların egemenliğine karşı oldu. Bâbur'un hükümdarlığının kurulmasıyla gelen büyük çaptaki yabancı etkisine rağmen, bu yeni siyasî biçimler farklı bir Hint-müslüman toplumunun oluşması için gerekli iskeleti sağladılar.

Sûr hükümdarları, Şîr-Şah ve kabiliyetli oğlu, müslüman kuzey Hindistan'ın hâkim askerî gücü olan Afganlılara, hükümdarlığa karşı disiplinli bir saygı aşılamaya çalışmak, ve Şîr-Şah'ın kurmaya çalıştığı tek tip ve etkili organizasyonu yürütmeye hazır bir grup yönetici yetiştirmek için onüç yıl uğraştı. Sonra, oğlunun ölümü üzerine, Afgan asilleri aralarında savaşmaya başladılar. Bu arada, Bâbur'un oğulları ve onlarla birlikte olan Timurî asilleri, Afgan dağlarında Timur imparatorluğunun dışında kalan bölgeye sıkışmışlardı. Nihayet oğullardan en güçlüsü olan Bâbur'un ölümünden sonraki on maceralı yıl boyunca Hindistan (kuzey Hindistan) tacını elinde tutan Hümâyun, Kâbil'deki hanedana ait karargâhların kontrolünü ele geçirdi; 1555'de Timur kuvvetlerini ovaya doğru ilerletti; parçalanmış Afgan güçlerini ovadan sürdüler ve Delhi ve Ağra'da Timurî hâkimiyetini tekrar kurdular.[2] Bundan hemen sonra Hümâyun yeni kazandığı iktidarını en küçük oğlu Ekber'e (1556-

2. Bâbur'un Hindistan'da kurduğu hükümdarlık ve yönettiği devlet genelde İngilizce'de "*Mughal*" (veya eski söylenişi ile "Mogul") olarak anılır. Bu "*Moğol*" kelimesinin Hint-İran şeklidir; Çağatay Türk askerî kuvvetleri Hindistan'a geldiğinde, Hindistan'a daha önce giren Lôdî hanedanlığında iktidarı ellerinde bulunduran Afgan askerî sınıfından onları ayıran, Amuderya havzasındaki *Mongol* geleneklerle olan ilişkileri yüzünden onlar için kullanılmıştır. ➥

1609) bırakarak öldü. Dört yıl boyunca güvenilir bir vekil Hint-Timur gücünü eksiksiz devam ettirdi. (En önemli savaşlarından biri, Bâbur'un en kesin savaşı gibi, Pânipat'da oldu.) 1560'da, onyedi yaşındaki genç Ekber yönetimi ele aldı.

Ekber uzun bir hükümdarlık sürdü. Bu sürede Sûr'ların amaçladığı şeyi farklı bir şekilde ve fazlasıyla elde etti. Miras kalan Hint mülklerine dayanan Afgan dayanışmasını, birçoğu Timuroğullarının kendileri gibi dışarıdan gelen göçmenler olan, doğrudan Timurî sarayına bağlı ailelerin dayanışması ile değiştirdi. Bu temelde, geniş ve çok iyi entegre olmuş bir imparatorluğu tüm kuzey Hindistan'a (İran dağlık arazisinin doğu ucuyla birlikte) yaydı, ve bu imparatorluğu, merkeziyetçi bürokratik kontrole dayanan etkili bir mutlakiyet ile yönetti. Daha sonra, imparatorluğunu, beşerî medeniyetin başarılarının, köylü için adaletin ve gelişmiş sanatların en ileri biçimlerinin şereflendirdiği model bir toplum yapmaya çalıştı.

Birkaç yıl boyunca, Ekber, hükümdarlığında şahsî iktidarını tesis etmek için, merkezî idarenin askerî gücünü kullandığı kadar, diplomasiyi de kullandı; 1567'de kuzey Hindistan'ın büyük bölümünün tartışılmaz hâkimi olarak ortaya çıktı. Böylece hükümdarlığı yalnızca Hindistan'ın büyük bölümünü (Ganj havzası) ve Pencap'ı kapsamıyor, Mâlvâ'yı (yukarı Çambal havzası), Ganj havzasının güneyini ve birçok uç noktanın derebeyliğini içine alıyordu. İşte bu alanda Ekber'in yönetim kuralları tam olarak uygulandı. Ekber'in yaşamı boyunca imparatorluk genişlemeye (çoğunlukla müslüman hanedanlıkların zararına) devam etti. Ekber, 1573'te Gucârat'ın güçlü müslüman krallığını ele geçirdi ve Râjpûtânâ'daki birçok (hindu) Râjpût devletini teb'ası yaptı; 1576'da Bihar ve Bengal'deki Afgan kalelerini aldı. (1592'de Orissa da fethedildi). 1585'te, kuzeybatı dağlarında devam eden Özbek ilerlemesi karşı-

---

Hindistan tarihi daha geniş İslâmî bir açıdan ele alındığında bu terim biraz kaba kalmaktadır. Timur hükümdarlığının yönetimindeki Çağatay Türkleri *Mongol* değillerdi; Maveraünnehr havzasında, süregelen bazı ilişkileri olmakla beraber, "*Mughalistân*" Mongol veya Mughal'larından kesinlikle farklıydılar. Öyleyse, Hümâyun'un, Bâbur'un, gerçek Mongol veya Mughal'ların karşıt olarak katıldıkları birçok kariyerinin ve hatta Kabil veya Keşmir'in etkinliklerini anlatırken "Timurî" yerine "Mughal" kelimesini kullanmak uygun düşmez. Kurucusu Timur olarak bilinen bu hanedanlığın doğru adı "Timurî" hanedanıdır. Onu takip edenlerin çoğu için doğru terim "Çağatay"dır; fakat nihayetinde, ona hizmet eden çok çeşitli aileler için "Timurî" demek yeterlidir—veya Hint-Timur aileleri, yani Hindistanlı Timuroğulları. Yine de eski dönemlerdeki İran ve Turan'daki Timur asillerinden ayrı tutulmalıdırlar.

Sonradan, Mughal kelimesi Hindistan'da Çağataylar ve Timuroğullarına hizmet eden diğer aileler için kullanıldı; bu yüzden orada bile kullanımı pek uygun değildir. "Mughal" ve "Mongol" yalnızca yazılışta farklıdır. Bazı düşüncesiz yazarlar, tutarlılık arayışı içinde, "Mongol"u kullanmışlardır. Ekber imparatorluğuna, Mongol imparatorluğu denmesi yalnızca terimlerin karıştırılması değil, ciddi bir aldatmacadır.

sında (bir süre için bağımsız olarak yönetime izin vermek zorunda kaldığı) Kabil'in kontrolünü ele alarak ve Keşmir'i işgal ederek, Timurî gücünü isbat etti. 1595'de Safevîler tarafından işgal edilen, Sind (ve nihayet Belucistan)'ın fethi ile, yakınına geldikleri Kandehar'ı aldı. 1600'de, Ahmednagar'ın kuzey Dekkan krallığına boyun eğdirdi ve Dekkan'ın diğer iki müslüman krallığını Timur gücünden korkar hale getirdi. Bu, Hindistan'ın Delhi sultanlığından beri gördüğü en geniş imparatorluktu. Ve bu imparatorluk çok uzun ömürlü oldu.

Hümâyun ve Ekber, köylerle beraber merkezî otoritelerin doğrudan tanzimine dayanan oldukça kusursuz bir vergilendirme modelini, tamamıyla uygulanmasa da en azından prensipte, Afgan Sûr hükümdarlarından miras aldı ve genellikle de ekindeki paydan ziyade mahsulün önceden hesaplanışına göre vergi miktarını belirledi. Bu model Ekber tarafından geliştirildi, ve Ekber, hâkimiyeti altındaki toprakların daha büyük kısmında, önceden belirlenmiş tipik bir on yıllık dönemin ortalama mahsulüne dayanan standart bir vergi yükümlülüğü miktarını da getirdi (1575-80). Genellikle ürünün üçte biri olan vergi oranı, çoğu Tarım Çağı topraklarında olduğu gibi, yüksek düşüyordu; ama devlet vergiden feragatla kötü bir yılın etkisini azaltmaya karar verdiğinde, iyi bir yılın ekstra avantajları, köylere, büyük ölçüde geri dönmüş oluyordu, ve bu konuyla ilgili olan herkes, yükümlülüklerini ve kazançlarını önceden bilebilirdi. Vergi miktarını tayinin ayrıntıları, kullanılmayan topraklardan daha etkin bir fayda sağlanmasını teşvik edecek şekilde belirlendi. Ekber, yetenekli ve sâdık müslümanlar ile Hintlilerden oluşan maliye bakanları buldu; bunların elinde de, sistem, çok yayılmış fetihlerden ve fazladan alınan vergilerden hoşlanmamasına karşın, Ekber'i dikkate değer bir yedek hazine teşkiline yeterince muktedir kıldı.

Ekber'in malî organizasyonuna uygun bir askerî organizasyonun eşlik etmesi gerekiyordu. Sonraları, hemen hemen aynı dönemde standart vergi sistemi kurulduğunda, Ekber idarecilere ve özellikle de askeriyeye, gelirin eksiksiz merkezî kontrol ile tutarlı bir tarzda dağılımını düzene koydu. Merkezî iktidarı sultanın şahsî idaresinde bulunan büyük bir ordu olarak gören eski Moğol-Timurî anlayışı muhafaza edildi (burada bile Ekber, Şîr-Şah'ın bazı öncü adımlarını takip ettiyse de); ancak bu, bir bürokrasi içerisinde, büro memurlarının, yani *mansıbdâr*ların oldukça esnek dereceli rütbelenme sistemi içinde sıralanışına vasıta olmuştur. Mansıbdâr olarak, her büro memuruna, maaşına denk gelen belirgin bir miktarda, mahsul verdiği isbatlanmış toprakların geliri (önceden belirlenerek) bırakılmaktaydı. Teknik açıdan bu maaş, beşyüz ya da bin, veya beşbin kişilik bir ordu için belirli sayıda insanı yetiştirip donatacak bir para miktarına eşitti; bununla beraber fiiliyatta, açıkçası sivil durumlarda bunun aynen tahakkuku beklenmezdi.

Maaşın nakit bir temel üzere sabit tutulmasına rağmen, barış zamanında

memurun, geliri kendisine tayin edilen toprakları (gelir bürolarının düzenlemeleri ile) üretimi denetlemek için ziyaret etmesi beklenirdi; bu topraklara iktâ'nın Hintçe anlamdaşı olan *câgîr* denirdi. Muhtemelen, bu düzenleme, kısmen gelir bürosundaki aracılardan kaçınan memurların gelirlerinin kaynağıyla doğrudan temas içinde olmayı tercih etmesinin devlet tarafından onaylanması; kısmen de, böylesine geniş bir bölgede gelirin sağlandığı kişilerden doğrudan toplanan vergiler ile kıyaslandığında bürokrasinin kifâyetsiz kalacağı gerçeğinin bilinmesi anlamını taşıyordu—bununla beraber böylesi bir gelir, belirli memurlara gitmediğinden daima merkezî gelir bürolarının temsilcileri tarafından toplandı. (Bir zaman için, tüm gelirlerin merkez tarafından toplanmasına teşebbüs edilmiş, ancak bu gerçekleşememiştir) Merkezî gelir bürolarının yaptığı kontroller (böylece bunlardaki büyük yolsuzluklardan sakınılabilecekti), memurlar arasındaki câgîr toprak tayinlerindeki sık değişmeler ile temin edilmekteydi; ki bu değişimler, memurların maaşlarındaki dikkatli düzenlemeler ile her hâlükârda gerekli olmaktaydı; her terfide daha büyük bir câgîr toprağı, terfi edilen kişiye bırakılıyor ve bu da genel olarak tüm câgîrlerin el değiştirmesini sağlıyordu.[3]

Ekber, o zaman, gerek bürolardaki, gerek subaylar arasındaki irtikâp ve sahtekârlığı önlemek, gelirlerin tasarlanan askerî maksatlar için kullanılmasını ve köylü kesimin konulan oranlarla suiistimale maruz kalmamasını temin etmek için birçok tedbir aldı; özelde, (subayların birliklerini veya hayvanlarını fiilen olduğundan daha kalabalık göstermeye kalkıştıkları) askerî yoklamalardaki sahtekârlık derecesini azaltmaya teşebbüs etti, ve sırf kişisel dikkati sayesinde bazı başarılar kazandı. Fakat daha kurumsal kontrol biçimlerine duyulan ihtiyacı görmezden geldi. En önemli görev herşeyi valilere ve onların tayin ettiği kimselere bırakmaktan ziyade, etkili bir emperyal bürokrasiyi eyaletler vasıtasıyla genişletecekti. Ekber imparatorluğun doğal alanlarının her birinde, vezaretlerini başkentteki vezirler sistemiyle koordine eden güçlü ama tâbi eyalet hükûmetleri teşkil etti. Bu sistem doğrudan emperyal otoritenin umumen uygulanmasını olası kıldı. Bu da, onun devrine kadar Timuroğulları arasında âdet olduğu üzere, devlet için, ülkenin hükümdarın oğulları arasında bölünmesini önlemeye yetecek bir temel kazandırdı. Bu yüzden, İran'da ve Osmanlı topraklarında olduğu gibi, askerî himaye uygulamalarına dair bir arka planla birlikte bir devlet, bir bürokratik mutlakiyetçiliğe şekil verdi.

Safevîler gibi, Hint Timurîleri, Timurîlerin ulema ve pîrlere yapılan arazi ve gelir ihsanlarının tayin ve takdiri geleneğini, ve beraberinde hükümdar tarafından tayin edilen sadr aracılığıyla hanedanın dinî işlere müdahalede bulunması geleneğini miras aldılar. Merkezî iktidarın gelişmesiyle birlikte, sadr imparatorluğun daha resmî dinî personeli üstünde artan bir otorite ka-

3. Bu bölümün çoğu kısmı, ara-sıra görüşlerinden ayrılsam da, büyük ölçüde Prof. İrfan Habib'in yorumlarının yardımıyla ortaya çıkmıştır.

zandı. Ekber'in nezdinde esaslı bir hareket (güçlü bir sadrın tartışmalı bir şekilde azledilmesi ve hükümdarın sadr'ı tayine olduğu kadar azle de hakkı olduğunun yeniden te'yidi vasıtasıyla) sadrın etkinlikleri üstündeki kişisel kontrolünü pekiştirmekti. Daha da önemlisi dinî şahsiyetlere verilmekte olan ihsanların yeniden-dağıtımı idi; bu en azından kısmen, birçok protestoya rağmen, daha büyük bazı ihsanların geri çekilmesini ve bilhassa, en azından bir süre arpalık alanların, eğer arpalığını korumak istiyorsa, maiyet olarak sarayda hazır bulunmasını da içeriyordu. Herhangi bir askerî hükümdarın sarayından uzak durmayı şiar edinen birçok pîr arasında yerleşen geleneği hesaba katarsak, bu tedbir sembolik bir şekilde Hint müslümanlarının dinî hayatının bundan böyle (yüksek kültürün geri kalan alanları için söz konusu olduğu gibi) merkezî hükûmete ve onun saray güdümlü yönelimlerine bağımlı olmasını sağladı. Pazar yerinin kültürüne ise, şüphesiz, saray tam olarak hükmedemedi, ne ki bu kültür ikincil derecede kalacaktı.

İdarenin genel bir re-organizasyona tâbi tutulmasıyla aynı zamanda, Ekber, neredeyse mecburen, iktidarına bir meşruiyet temeli oluşturmakla uğraştı. Safevî hükümdarı gibi, münhasıran İslâmî düsturlar dahilinde, büyüyen merkezî otoriteye bir taban bulmaya çalıştı. Geç Orta Dönemde Devvânî tarafından geliştirildiği üzere, hükümran olduğu topraklarda şeriatı —veya, daha genel olarak, adaleti— tatbik etsin etmesin, hükümdarın halife rolünü haiz olduğu şeklindeki süregelen Filozofik doktrin üzerinde ısrarla durdu. Karakteristik enerjisi ve vicdanlılığıyla birlikte, bunu, ilk halifelerin tarzında, sembolik biçimde, namazda imamlık yapacak kadar ileri götürdü— bu, Hint hükümdarları tarafından nadiren takip olunan bir uygulamaydı. Birkaç yıl boyunca, Ekber, birçok ihsanlar vererek ve hatta kısa bir süre için gayrimüslimlere cizye vergisini dayatarak, şer'î ulemanın hayli dikkatini celbetti. Ayrıca, bizatihî şeriatın sisteminde, şer'î geleneğin daha ince ve yumuşak biçimde yeniden yorumlanması tabanına dayanan daha yenilikçi bir adım atmakta ısrar etti: kendisini (1579'da) baş ulema olarak ilan etme fikrine kâil oldu. Ki, buna göre, âdil hükümdar (Ekber kendisini o şekilde ilan etmekteydi) müctehidler ihtilâfa düştüğünde, kendi hükümranlık alanında neyin uygulanacağı hususunda, muhtelif fıkhî rey'ler arasından birinde karar kılma otoritesine sahipti. Bu yaklaşım eğer daha ileriye taşınmış olsaydı, en azından bir derece, tarımsal mutlakiyetçiliğin şeriatı asimile etmesi demeye gelirdi. Fakat şer'î yapı böylesi bir reformu kolayca bertaraf edecek kadar bağımsızdı, ve her hâlükârda Ekber, kısa bir süre sonra ulema tarafından hayal kırıklığına uğratıldı, ve şer'î bir meşruiyet hususuna gösterdiği ilgi kayboldu. Zamanla, göreceğimiz gibi, Ekber meşruiyetini daha ziyade Felsefeden türetilmiş temellere dayandırmayı tercih edecekti.

Bu odak kaymasını, Ekber'e karşı gelişen şeriat-eksenli bir eleştirinin taşıdığı fikirler mevcut olmaksızın, doğu Ganj bölgesinde, müslüman subayların

isyanı ve bu isyanın bastırılması izledi; fakat söz konusu kayma kısmen imparatorluğun daha az münhasır bir şekilde müslüman desteğine dayanır hale gelmesiydi. O kadar ki, daha tarafsız bir meşruiyet, en azından ilaveler yoluyla elverişli gibi gözükebilmekteydi. Hint müslüman hükümdarları, uzun zamandır (sadece yerel geleneğin mirasçıları olarak kendileriyle doğal olarak rekabet ettikleri) malî yönetim alanında değil, arasıra askerî komuta gibi mevkilerde de müslümanların yanısıra hinduların da kullanılmasını âdet haline getirmişlerdi. Ekber'in yönetiminde, bu uygulama daha bir ısrarla sürdürüldü. (Yabancı müslümanların yerli müslümanlar ve hindular arasında tarafsızlığını sağlamak, muhtemelen bunu kolaylaştırdı.) Malî yönetim aygıtının bir hayli genişlemesi, ister istemez hindu kâtiplerin daha büyük bir öncelik ve önem kazanması sonucunu doğurdu. Fakat, silâhlı kuvvetlerde bile büyük bir ölçekte imparatorluk konsolide olundukça, ihtida etmemiş hinduların en üst mevkilere yükselmesi artık istisna olmaktan çıktı.

Devlet mutlaka bir müslüman devlet olmayı sürdürdü ve en yüksek konumları müslümanlar tuttu. Fakat Ekber Ganj havzasının güneyindeki değişik dağlık beldeleri bilhassa Râjpûtânâ,— ellerinde tutan Râjpût kabile reislerinin ve onların adamlarının askerî maharetlerini ve disiplinli insan gücünü özel bir şekilde kullanmayı da başardı. Râjpût yurtlarının en mağruru, Mewar'ınki, tek başına, boyun eğmeyi reddetti; Mewar'ın yürekli Rânâ'sı (prensi) Ekber öldüğünde yabanıl bir hayat sürmeye mecbur kalmışsa da, hâlâ firarda ve özgürdü; hikâyesi bir efsanenin esasını oluşturmuştur. Fakat bu prenslikler halindeki yurtların pek çoğu Timurîler tahtının sıkı bir müttefiki haline geldiler—çoğu kez, Râjpût hükümdarlarının kızlarının Timurî hükümdarın ailesiyle gerçekleşen (görülmedik derecede iradî bir temele dayalı) evlilikleri aracılığıyla (en son Timurîler, esasen doğrudan erkek çocuklar vasıtasıyla değilse bile, Râjpûtların soyundan idiler.) Dolayısıyla, Ekber'in imparatorluğu temeli ve iktidarının nihaî mevkii itibarıyla müslüman olsa da, yine de hindular ve müslümanlar etkili bir biçimde imparatorluğun fiilen sevk ve idaresinde işbirliği yaptılar, ve refah ve ihtişamın semerelerini müştereken topladılar. Bu vâkıa, müslümanlar ve diğerleri arasındaki komünal hatlara sıcak bakmayan evrenselci temayüllere; gerek müslüman ve gerek hindu, Hindistan'daki düşünen insanların sayıları giderek artan bir kesimiyle birlikte, Ekber tarafından da paylaşılan temayüllere aciliyet kazandırdı.

HİNT DİNÎ HAYATINDA EVRENSELCİLİK

Şüphe yok ki merkezî Timurî iktidarının kuvveti, bir ölçüde, dönemin diğer merkezî iktidarlarınınki gibi, topların saldırı gücünden kaynaklanıyordu. Timurîler Ganj ovası ile Dekkan arasında yan yana dizili kalelerin alınmasında, tamamıyla belirleyici olmasa da büyük bir rol oynayan dev boyutlardaki top gülleleriyle ünlüdürler. Ancak devletin temelinde, en azından

İslâmîleşmiş merkezlere ve özellikle de merkezî imparatorluk sarayına görkem kazandıran belirli bir kültürel gelişmişlik de vardı. Muhtemelen gerek müslümanları, gerek hinduları çok yüksek bir düzeyde etkileyebilen ve hatta bir anlamda manevî/ahlâkî bilinçlerinin gereklerini karşılayan kültürel bir hayatın gelişimi olmaksızın müslüman ve hindulardan oluşan karma kadrolara dayanan geniş bir bürokrasi bu denli düzenli çalışamazdı. Timurîlerin ihtişamlı kültürel gelenekleri buna katkıda bulunmuştur. Sözgelimi sanatsal bir ürünün bağımsız beşerî değerine ilişkin Moğol-sonrası anlayış, bir ressamın, toplumda itibar kazandığında bile dinî.sadakatinin küçümsenmesine yol açtı. Böylece gayrimüslimlerin İslâmîleşmiş kültürel hayata girmeleri klasik Abbasî devirlerinde olduğundan belki de daha yakın bir düzeyde imkân dahiline girdi. Gayrimüslimlerin en azından Hindistan'da böyle yaptıkları görülür. Ancak Ekber bu interkonfesyonel kültürel gelişmeye kendine özgü önemli yaklaşımlar ekledi. Bilinçli olarak saray örneğinden ve bir ölçüde kanunlardan bile yararlanarak, yüksek bir ahlâkî ve hatta dinî düzey husule getirmeye çalıştı.

Mihver Çağından sonra Hindistan'ın dinî tarihi, konfesyonel büyük dinlerin doğmasından bu yana, en azından başlıca Afro-Avrasya bölgelerinin başka birinin dinî tarihinin aldığı şekil kadar karmaşık bir hal almıştı. Şüphesiz birçok önemli dinî gelenek Hindistan'da, özellikle de kuzey Hindistan'da doğmuştu. Büyük Hint dinî gelenekleri (Vaişnava ve Şaiva) kutsal Veda edebiyatının mirasçısı olan ve onu taşıyan brahmanların rahiplik statülerini tanımışlardı. (Özel inançları ve ibadetleri ne olursa olsun, brahmanların bu statüsünü kabul eden her grup "hindu" olarak adlandırılır). Brahmanları kabul etmeyen mezhepler de vardı. Bunlardan Budizm bir süre önce Hindistan'da haddizatında yok olmuş, ancak Jain'ler özellikle Gucârat ve Kennada'da güçlü bir grup oluşturmayı sürdürmüşlerdi. Ne var ki, brahmanları kabul edenlerin arasında bile, her kastın kendine özgü tapınak ve ibadet biçimleri bulunduğundan, uygulamada neredeyse kastların sayısı kadar dinî mezhep bulunmaktaydı. Bundan sonra dinî çeşitlilik iyice kök saldı.

Başka yerlerde olduğu gibi, konfesyonel dinlerin siyasî iktidarla bütünleştiği ve sosyal hayata egemen olduğu dönemde, tek tip din yaratma yönünde bazı girişimler olmuş; Şaivitler ile Vaişnavitler arasında birtakım zulümler meydana gelmişti. Ancak çok katmanlı kast sisteminin Hindistan'da gelişmesi bu duruma engel olmuştu. Sonunda alışılmadık bir biçimde, dinî taassup olmaksızın Sanskrit geleneğine bağlı bölgeler doğdu. Binaenaleyh Hindistan coğrafî ve doğal bir barınak olduğu kadar, din bakımından da, her çeşit mezhep için Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan topraklar bakımından kayda değer bir barınaktı. Bu mezheplerin temsilcileri esasen tacir olarak Hindistan'a geldiler ve İslâmiyetin nisbî hoşgörüsüne rağmen Nil'den Amuderya nehrine kadarki bölgede vuku bulan son derece tipik zulümlerden ya da en azından sosyal sakatlıklardan emniyete ulaştılar. Gerçekten de yeni (brahmanik ol-

masa da) kastlar oluşturarak, din değiştirip zenginleşmek için burada kaldılar. Yakubî hıristiyanlar, musevîler, Zerdüştîler ve İsmailî Şiîler gibi çok çeşitli cemaatlerin hepsinin de kendilerine özgü kutsal yerleri ve itibarları vardı.

Sıkı ve yakın bir sosyal kaynaşmayı önlemiş olan kast karakterlerinin katılığından dolayı normalde bu müsamahakâr çeşitlilik, birçok dinî cemaati birbirinden katı şekilde ayırmak suretiyle korunmuştu. Ne var ki bu çeşitlilik, karşılıklı yüzleşme ve hatta anlayış için zihinleri uyarma potansiyelini daima sunmuştu. Hint dinî düşüncesi, özellikle Hint-kökenli cemaatlerde sağlam bir evrensellik geleneği geliştirmiştir, ki bu evrensellik, bütün dinî formların tek bir Hakikate giden yolu temsil ettiği düşüncesidir. Bu yolların hepsi de bir dereceye kadar geçerlidir. Elbette böyle bir evrenselcilik Hindistan'a özgü değildir. Birçok mutasavvıf Erken Orta Dönemde bu soyut ilkeyi kabul etmişlerdi. Hindistan'da bu ilke, dinî cemaatler arasındaki ilişkileri yorumlamak için pratik bir zemin olmuştur.

Ondördüncü ve onbeşinci yüzyılda hindu maneviyatının en yaratıcı formları, herhangi bir toplumsal veya ayinsel şartın doğruluğunun ötesinde, tek bir ilaha karşı duyulan derunî sevgiyi vurgulayan popüler tapınma hareketleriydi. Bu hareketler kendilerini, tek başına, evrenselci ruhun oldukça pratik bir uygulamasına vakfetmişti. Bütün kastlara mensup kişiler genellikle bu tür hareketlere birlikte katılmışlardı. Hatta bazı müslümanlar bile bu hareketlerin müptelası olmuşlardı. Gerçekten de, kimi zaman müslümanlar bu hususta ilk adımı atmışlardı. Önde gelen bazı mutasavvıflar, belirli sayıdaki din değiştirmemiş hindu izleyicilerini kabul etmeye istekliydiler. (Elbette tektanrıcı bir görüş için çok önemli olan din değiştirme amacını bırakmamıştı). En azından önemli bir müslüman katılımıyla gerçekleşen, Kebîr'inki gibi bir hareket, dışlayıcı sadakate olan talebi açıkça reddetmiş, ancak gerek müslüman gerekse hindu sembolizminin kullanımını ve bu iki geleneği belirleyen manevî gerçekliklerin kimliği hususunda ısrar edilmesini önemli saymıştı. Banaras'lı Kebîr (1440-1518) İslâm-öncesi bazı dinî gelenekleri muhtemelen muhafaza etmiş bir kasta mensup müslüman bir aileden geliyordu. Bu durumda söz konusu gelenek nefsine hâkim olmayı vurgulayan ayrılıkçı (belki de budist) bir dindarlık geleneğiydi. Kebîr, tasavvuf çevrelerinde yaşadı. Bazı Sanskritçe deyimlerden ayrı olarak, davranışı, hem tasavvufî hem de şer'î kuruluşlara düşman olan sûfî çevrelerin davranışından ayırt edilemezdi.[4] Zaten Kebîr'in hayatı da gösteriyor ki, yaşadığı çevrelerde formel dinî bağlılık, manevî davranış karşısında ikincil bir önemi haiz olmuştur.

Onaltıncı yüzyılın başında Pencap'ta tüm bu hareketlerin en güçlüsü olarak Sihlerin hareketi kuruldu. Bu hareket kısmen Kebîr ve diğer inançlı li-

4. krş. Charlotte Vaudeville, "Kabîr and Interior Religion," *History of Religions*, 3 (1964), 191-201; ancak yazar "tasavvuf"u oldukça dar bir şekilde tanımlamakta ve böylece Kebîr'in tasavvufla olan ilişkilerini saptırmaktadır.

derler tarafından teşvik edilmiş olup, Kebîr gibi, özellikle İslâm ve Hinduizm'deki hakikatlerin manevî birliği üzerinde durmuştur. Hareketin kurucusu olan Guru Nânak'ın (d. 1469) bütün dinî cemaatlerin üyelerinde saygı uyandırmış olduğu görülür. Nânak, katı bir tek-tanrıcılığa dayalı ve evrensel olarak kazanılmış saf bir ahlâkı öğütlemişti. Ölümü üzerine Sihler bir manevî rehberler (ki onlar için Sanskritçe'de *guru*; Farsça'da ise birtakım başka deyimler kullanılmıştır) silsilesine dönüştüler. Her Sih kendi manevî mirasına birşeyler ekledi.

Ne var ki böyle bir "evrenselci" yaklaşım doğal olarak ne tüm hindular ne de bütün müslümanlar için tatminkârdı. Komünalizm hindu kesiminde müslümanların anladığından çok daha farklı bir anlama gelmekle birlikte, bu evrenselci yaklaşımın getirdiği savlar "komünalist" bir yaklaşım denilebilen şey tarafından çelişkiye uğratılmıştır. Müslümanlar için geleneksel olarak manevî dairenin bütünlüğünü koruyan, ibadet edilecek tek bir Allah'ın varlığı inancı bir aksiyom durumundaydı. Bu nedenle asıl doktrini içeren, manevî hayata dair vahyedilmiş standartları gözeten ve beşerî sadakat gerektirebilen bir ek cemaat vardı. Manevî sorumluluğu onunla taşıyan bu cemaatin ilahî bir şekilde empoze edilen disiplininin muhafaza ve idamesini uhdesinde taşıyan kimseler evrenselci bir yaklaşımı salt sorumsuz bir duygusallık olarak görebildiler. Onlara göre tarihsel olarak tanımlanmayan partikularist bir komünal sadakat dinin—ve toplumsal düzenin—bozulup keyfî bireysel heveslere dönüşmesine karşı, esaslı bir savunmaydı. Dolayısıyla şeriat-eksenli düşünüş onu tam bir tabiîlikle ve hatta herhangi bir hususî hükümden ayrı olarak, bir müslüman cemaatçiliğiyle birlikte taşıdı. Aynı nedenlerden ötürü, bu cemaatçilik ya Sünnî yahut Şiî olmalıydı.

Hindu tarafında ise bireysel zevklere dönüşüp bozulmaya karşı aynı savunma, tek bir cemaate veya onun akidesine bağlanmaktan ziyade, kast kurallarında ve brahmanların izzetine hürmette ısrar ile ifade edildi; örneğin, hindu komünalistleri Vaişnavizme ya da Şaivizme sadakati vurgulamaya gerek duymazlar. Ancak kast kuralları geleneğini taşıyan topyekün cemaate yönelik zımnî taahhüt burada da söz konusudur, ve aynı "cemaatçilik", yani "komünalizm" terimi onlar için de kullanılabilir. Bununla birlikte, müslümanlardan farklı olarak, hindu komünalizminin brahmanlara saygı gösterdikleri sürece, ister şuna, ister buna inansın yönetici sınıfın dinî sadakatine ilişkin hiçbir şart getirmediği unutulmamalıdır.

Yukarıda sözü edilen evrenselci ibadet hareketinin doğuşuna paralel olarak, hindular arasında, kısmen müslüman eşitlikçiliğinin çözücü etkilerine karşı müdafaa için hindu gruplar içerisindeki sosyal dayanışma ve devamlılık bağlarını sıkılaştırmaya yönelik zıt bir hareket vardı. Bu hareket, örneğin, kutsal yasalar hakkındaki o dönemde yazılmış yorumlara da yansıyan kast ku-

rallarının daha katı bir açıklaması şeklini aldı. Her türden kastlar arasındaki imtizaca—müslümanlarla imtizaç da dahil—engel olundu. Özel ayinlerin ayrıntılarında brahman entellektüel ve ruhanî önderliğinin müslüman hâkim sınıf tarafından reddedilmesine rağmen, geçmişten kalan standartların korunması için bir kuvvet arandı. Müslüman tarafında, daha şeriat-eksenli düşünen kesimler arasında, çok daha geniş mezhepli sûfîlere karşı sürekli bir güvensizlik vardı. Delhi'de bir süre için ünlü pîrler kayd altına alındı ve sadece taşra kentlerinde müridler aramak zorunda kaldılar. Korudukları İran kültürüne ilaveten, imtiyazlı savaş adamları olarak Türklerin sahip olduğu büyük itibarın uyandırdığı kanaatten her zaman açıkça ayırd edilmese de, dünyayı Allah'ın kanununa dayanarak yönetmeyi amaçlayan müslüman sosyal misyon bilinci sürüp gitti.

Onbeşinci yüzyılın sonlarında, Lôdî hükümdarları işbaşındayken, İslâmî bir sosyal düzen talepleri geleceği va'd edilen mehdi olduğunu iddia eden Jaunpur'lu Seyyid Muhammed tarafından ödünsüzce uygulamaya konuldu. (Taraftarları Mehdevîler olarak adlandırılmıştır.) Çıkış noktasını Kur'ânî pasajlardan alan Seyyid Muhammed, müslümanlar arasında özel bir güruhun şeriatın faal bir şekilde muhafazasına adanması gerektiğini öğretti. Ki bu topluluk ne sıradan emîrler, ne de meslekten müftüler ve kadılar olarak değil, ama vaizler olarak ve hatta bazı taraftarlarının görüşüne göre aynı zamanda adaletin işletilmediği yerlerde müdahaleye hazır bir tür ihtiyatlı organ olarak çalışacaktı. Bu işlevi özgürce yerine getirmek için seçkin zümre (bazı sûfîler gibi) mutlak bir şekilde Allah'a ve onun câri olan sünnetine ve de maişetlerini temin hususunda takva ehline sunduğu ihsanlara itimat ederek, mutlak yoksullukla yükümlü olmalıydı. Muayyen bir gündeki en temel ihtiyaçlarını sağladıktan sonra, edindikleri herşey fakirlere verilmeliydi. Onlar bu tarafsız perspektiften bakarak, emîr ile en mütevazi müslüman askeri veya sanatkârı aynı nezaket ölçüsüyle muhatap olunması ve şeriate dayalı aynı hakların temin olunması gereken eşitler olarak görebiliyorlardı. Şeriata göre gayrikanunî yollarla edinilmiş mal varlığı gayrimeşru addediliyordu. Takvaya değil, dünyevî prestije dayanan aile farklılıkları önemsenmeyecekti; bu yüzden, ister gelire ister prestije dayalı olsun, en ziyade cari olan sosyal imtiyazlar ayıplandı. Böylesi standartlarla sadece kabul edilmiş Sünnî kurumların, —hem emîrlerin, hem de ulemanın değil— süratle olmasa bile azar azar ortadan kaldırılması gerekmeyecek; daha yerleşik Şiî ailelerinin bile, aynı yasak hükümlerine tâbi olmaları zorunlu olacaktı. Bütün toplum yeniden düzenlenmeliydi.

Takipçileri tarafından doğrudan silahlı müdahalenin uygun görülmesiyle, Sûr dönemlerinde hareket, taraftarlarının olduğu her yerde, büyük askerî zaferler beklemeksizin ilkelerini yürürlüğe koymaya hazırdı. Bu hareket belki de Mervanî dönemlerindeki Hâricî hareketinden bu yana, İslâmî sosyal sorumluluğu sıradan müminlerin omuzlarına dürüstçe yerleştirmek, ve servet ve

mirasın neden olduğu tüm sosyal çarpıklıkların üstesinden gelmek için yapılan en yaman girişimdi. Hareket herhangi bir ödünsüz adalet taraftarlığının bulunabileceği zamanlara şüphesiz uygun yeni bir yaklaşımı uygulamaya geçirdi. Bir dizi kendini adamış lider, mevkilerinden ayrılmak yerine eziyetlere ve ölüme sabırla katlandılar; hareket Ganj ovasındaki düşük rütbeli askerlerle kasaba insanları arasında oldukça popüler hale gelmiş gibi görünüyor. Nitekim bir nesil içerisinde güneyde Dekkan'a kadar yayılmış ve orada bulunan bazı müslüman sultanlıklarının politikasında göz önüne alınması önemli bir güç haline gelmişti. Kendi dönemi için, diğer tanrısız iktidarlara karşı dünyadaki hakikatin iktidarı olarak İslâm'ın özel tarihî misyonunu bu hareket yeniden te'yid etti.

İki yönelimden biri olan evrenselciliğin çekiciliği, Ekber'i daha ziyade harekete geçirdi. Ekber, nisbeten evrenselci eğilimleriyle dikkati çeken tasavvuf pîrlerine, özellikle de Çiştî tarikatındakilere itibar etti. Zamanındaki Sih gurularına bile saygı gösterdiği iddia edilir. Hatta hükümranlığının ilk yıllarında reformları diğer inançlara hürmeti yansıtan bir istikamet aldı. Bu reformlar müslüman hükümdarların yeni bir hükümranlığa başladıklarında çoğunlukla ilân ettikleri, şeriata-aykırı ticaret ve pazar vergilerinin kaldırılması türünden tipik reformlar kadar katıksız bir şekilde şeriat-yönelimli değildi. Ekber, egemenliği altındaki yerlerde (açıkça yasa-dışı olan) böyle şeriata aykırı vergileri elinden geldiği kadarıyla kaldırdı; ve özelde, normalde panayırlarla bütünleşmiş olan, bazı hindu hacılardan alınan vergileri kaldırdı (ki bu vergiler de, şer'î bir bakış açısından sorgulanabilirdi). Ancak Ekber aynı zamanda zımmî gayrimüslimlerden alınan sorgulanmaz cizye vergisini de yasakladı. Hükümranlığı süresince ve özellikle hemen hemen 1580 yılındaki kendi şer'î meşruiyet tecrübesinden sonra, beğendiği ve hatta kanun zoruyla uygulamaya çalıştığı birçok reform, şeriat tarafından özellikle gerekli görülüp görülmediğine bakılmaksızın, yaşayan varlıkların itibarına saygı gösteren cinstendi.

Ekber köleliğe karşı çıktı. Konfesyonel cemaat içerisinde Hinduizmin köleliğe müsaade etmediği Hindistan'da, muzaffer müslüman orduları, eski İslâm topraklarında (kimi zaman, Timur tarafından yapıldığı gibi, Moğolculuk adına çiğnenmiş olsa da) kabul görmüş normlardan sapmış, ve zımmî ya da müslüman mı olduklarına bile fazla itibar etmeyerek savaş esirlerini eski usul üzere köleleştirmişlerdi. Bunu düzeltmek şüphesiz iyi bir müslüman âdetiydi. Ekber (çok fazla çaba harcamadan) köle ticaretini yok etmeye girişerek, genellikle daha ileri adımlar attı. Sadakaların muhtaçlara dağıtımına, imparatorluk anayolları boyunca kervansaraylar ve hastanelerin yapımına, alt kademede görevli memurlar tarafından yapılan resmî baskıya karşı sürdürülen gözetimin idamesine, ve şehir pazarlarında âdil fiyatlar uygulama çabasına özel dikkat gösterdi. Böyle şeyler daha iyi ve daha güçlü müslüman hükümdarlar

tarafından ve gerçekte genelde Tarım Çağı hükümdarları tarafından çoğunlukla yapılan şeylerdi. Ancak Ekber himayesinin kapsamını insandan başka türlere de teşmil etmişti. Tedricen, en sevdiği uğraşlardan biri olan avcılığı da kişisel olarak bırakmış; her bir yılının büyük bir bölümünü etsiz bir perhizle geçirmiştir. (Etsiz perhiz sûfîler arasında yaygın olmakla birlikte) teb'asının çoğundan böylesi bir ahlâkî düzey beklenemezdi. Ancak en azından hindularca kutsal sayılan belirli alanlarda hayvanların katli yasaklandı. Bu, hayvan yaşamına karşı saygının güçlü olduğu üst kasta mensup hinduların ve Jain'lerin hoşuna gidecek bir önlemdi. Yine de, aynı temel anlayışa dayanan diğer önlemler, onların önyargılarına ters düştü.

Ekber Hindistan'da ve aynı zamanda müslümanlar arasında yaygın olan çocuk yaşta evliliğe engel oldu. Açıkça rızası olmadıkça, yüksek kasta mensup hindular arasında hüküm süren kocasının cesediyle birlikte dul kadının da yakılması uygulamasını yasakladı. Buna bağlı olarak, hindu dulların tekrar evlenmelerini sağlamaya çalıştı. Hindu kızların müslümanlarla evlenmek için İslâm dinine dönmelerini yasakladı. Bu ise müslüman ailelerin gayrimüslimlerle evlenen kızlarına karşı kullandıkları himayeyi hindu ailelere de teşmil etti. Bu, ilgili devrin sosyal bağlamında, herhangi bir dinî cemaatin özel yetersizliklerini kaldırma yönündeki diğer çabalarıyla tutarlıydı. Ekber'in ahlâkî reformları öncelikle her hâlükârda yalnız şehir hayatına ve aslında çoğu kez sırf asillere veya Delhi ve Agra gibi başkentlere uygulanmıştır. Kimi zaman bu reformlar, Ekber'in ilk kadın çocuksuz olmadıkça ikincisiyle evlenmeye izin vermemesi gibi, tamamen tavsiye mahiyetindeydi. Geleneksel kalıplara sıkı sıkıya bağlı kalanlara karşı, Ekber aşırı derecede sabırlıydı.

Ekber tüm dinî cemaatlare, yalnız Sünnî ve Şiî İslâm'a değil, Hindistan'da bulunabilen çeşitli cemaatlere karşı saygılı bir tavır sürdürdü: bunlar arasında, Ekber'in ele geçirdikleri Hint limanlarından sürmeyi ümit ettiği saldırgan ve bağnaz Portekizlilerin temsil ettiği Hıristiyanlık bile yer alıyordu. Ekber herhangi bir dinî geleneğin temsilcileri manevî hayat hakkında ve kendi husus konumlarını müdafaa sadedinde ne söylerse söylesinler, iştiyakla dinler ve hatta onlardan bazılarının kendi oğullarına sistematik eğitim vermesine imkân tanırdı. Yalnızca her çeşit zulme engel olmakla kalmamış, hatta İslâm dininden dönenler (mürted'ler) için şeriatın öngördüğü ölüm cezasını iptal etmiş, öte yandan çeşitli inançlar için tapınaklar yapılmasına maddî katkıda bulunmuştur. Böylece bizatihî dinde evrenselci bir yönelimi uygulamaya koymuş, bu ise sarayın interkonfesyonel kültürel ikliminin önemli bir bileşkesini oluşturmuştur.

Evrenselci bir ahlâkî yönelimin böylesine tutarlı bir şekilde hazırlanması, kişisel bir dinî arayış ve hatta gençliğinde kan dökmekten hoşlanan Ekber'in kişiliğindeki ahlâkî gelişme olmadan, başarılmış değildi. Bu arayışta

bazı seçkin saray mensupları da yer almıştı. Ekber'in düşüncesi sadece tasavvuf pîrlerinden değil, kimi halktan kişilerden, ve hususan geniş düşünceli bir âlim olan Ebulfezl Allâmî'den ve onun babası ile kardeşinden etkilenmiştir. Birbiriyle rekabet halindeki dinî konumları bizatihî anlamak, ve mümkünse temsilcilerini uzlaşmalarına yardımcı olması gereken bir karşılıklı anlayış noktasına getirmek umuduyla, Ekber önceleri çeşitli müslüman bakış açılarını temsil eden âlimlerin, daha sonra ise bilinen bütün dinî gelenekleri temsil eden âlimlerin de tartışmak ve, ne yazık ki, kendi inançları ve iddiaları uğruna mücadele vermek için toplandıkları bir "ibadet evi" (idarî reformların ilerleme sağladığı 1575'ten itibaren) organize etti. Hz. İsa'nın sözcülüğünü yapan Cizvitler, tartışan tarafların en kutsal bildikleri ideallere karşı nefret ve küçümseme izharında en ateşli olanlar arasındaydılar; fakat çeşitli müslüman gruplara bu denli taassupla karış çıkmadılar. Ekber bu toplantıları yıllarca sabırla sürdürmekle beraber, en sonunda "ibadet evi"ni kapattı. Ancak kendi kişisel araştırmalarında, çeşitli dinî geleneklerin neler sunduklarını dikkatle incelemeyi sürdürdü. Siyasî ittifak dahilinde evlenmiş olduğu hindu Râjpût prenseslerine, sarayda hindu ibadetlerini sürdürme imkânı verildi ve hatta Ekber'in kendisi çeşitli geleneklerden kaynaklandığı anlaşılan, özellikle de güneşi ilahî Nurun bir alemi olarak kabul eden ritüelleri günlük alışkanlıklarına dahil etti.

İslâmî tarzda radikal bir tek-tanrıcılığı pekiştiren Ekber bizim müslüman diye adlandırmamız gereken biri olmayı sürdürdü, ancak en sonunda, paylaşılmaya lâyık hakikat hakkında birşeylere kâil olduğunu hissetti. Evrenselci bir görüşe (*tevhid-i ilâhî*)[5], manevî ve ahlâkî temizliğe, lider ve hükümdar olarak ona kişisel sadakate adanan, ve kendisinin de pîri olduğu bir çeşit tarikat kurdu. Cinsel ilişkileri çocuk sahibi olacak kadarıyla sınırlandırmak gibi, kendilerini hiç olmazsa en temel ahlâkî gerekleri yerine getirmeye zorlayan ve boyunlarındaki bir zincirde kendi portresini taşıyan sınırlı sayıdaki müridini kabul etti. Müritleri, biri hariç, müslümandı. Üst düzey resmî görevlilerin çoğu, bazıları dışında, hiçbir şekilde mürit haline gelmediler. Buradan da anlaşılıyor ki, terfiye ilişkin konularda, müritlere, başkalarına karşı kesinlikle öncelik tanımamıştır.

EBULFEZL: TASAVVUF VE MEDENİYET

Ekber'in sarayındaki entellektüel atmosferin en tutarlı ve şüphesiz en büyük edebî ifadesi Agra'lı Ebulfezl Allâmî'nin (1551-1602) yazdığı *Ekbernâme*'dir. Taberî, şeriat-eksenli düşünen kesimin tarihçisi, İbn Haldun

5. Şimdilerde umumiyetle bilinen haliyle, *din-i ilahî* veya "ilahî din" terimî Profesör Habib'in belirttiği üzere Ekber'in zamanında ciddi şekilde kullanılmamış gibi görünüyor.

da Feylesofların tarihçisi olarak adlandırılabiliyorsa, Ebulfezl'in de tasavvuf metafiziğine yatkın kimselerin tarihçisi olduğunu söyleyebiliriz. İbn Haldun'un filozofların zamanlar üstü genelleme ilkelerini tarihsel değişim süreçlerine uygulama teşebbüsü kadar, Ebulfezl da tarihî ve dünyevî medeniyeti genel olarak vahdete dayalı mistik düşünce kategorileri altında görmeye çalışmıştır. Belki de, Ebulfezl'in bu teşebbüsü, en azından bir tarih eseri olarak Taberî ve İbn Haldun'un eserleri kadar büyük bir eser olarak değerlendirilmeyebilir, ama yine de kendi sahasında büyük bir başarı niteliği taşıyordu.

Hem İbn Haldun, hem de Ebulfezl, devirlerinin İslâmîleşmiş kültürlerini uzun uzadıya anlatmışlardır. Halbuki İbn Haldun medeniyetin daima asgarî bir tarımsal-kentsel ortakyaşama indirgenme tehdidi altında bulunduğu Kurak Bölge'de ve Orta Dönemlerde yazan biri olarak medeniyetin üzerine bina olunabileceği sosyal mekanizmayı vurgularken, Ebulfezl ise sulak bir bölgede ve büyük barut imparatorlukları zamanında yazan biri olarak medeniyetin bir kere geliştirmiş bulunduğu maddî ve manevî imkânlar üzerinde durmuştur. Dolayısıyla, Ebulfezl İslâmî şuurun, özellikle barut imparatorlukları çağıyla yüz yüze kalan İslâmî bilincin yaşadığı mücadeleler içindeki en duyarlı bir nokta ile meşgul olmuştur: ancak büyük mutlakî imparatorluklarda ve onların rafine yüksek kültürlerinde tecessüm eden tarihî başarı duygusu ile, sofistike entellektüel ve imgesel hayat üzerinde büyük ölçüde hâkim hale gelmiş olan ve sözkonusu başarı duygusu ile tarihin seyri boyunca çoğu kez neredeyse uygunsuz düşen içedönük hayat üzerindeki tasavvufî vurguyu nasıl uzlaştırabiliriz?

Ebulfezl'in eserine biraz dikkatle eğileceğiz. Bu eser oldukça kişisel bir görüntü ifade etmesine ve dolayısıyla bir çağı tasvir etmekten uzak olmasına rağmen özellikle Hint-İslâm toplumuna aittir; yine de barut imparatorlukları dönemindeki tüm Farslılaşmış İslâm toplumunda büyük ölçüde müşterek olan kaynaklara değinir ve tüm topluma açık olasılıklara işaret eder.

Ebulfezl tasavvuf yolunda fazla ilerleyebilmiş değildi; ama yine de huzursuz zihni tek bir nihaî perspektife uyum sağlayabildi; ki bu perspektif, sûfî metafizikçilerininki idi. Sindli bir aileden gelen babası Şeyh Mübarek Nâcevrî (ö. 1593) tasavvuf-eksenli düşünen garip bir âlimdi (en son olarak, baba tarafının Yemen'den geldiğini iddia etmiştir). Himaye ettiği müritlerinden birinin Jaunpur'lu Muhammed'e sempati duyduğu bahanesiyle zulüm görmüştür. Ancak fiiliyatta dinî konulardaki genel bağımsızlığı ve özellikle her dinî konumun zayıf noktası olabileceği ve herhangi bir dinî konumun bu noktaya ilişkin birtakım hakikatlere sahip olabileceği iddiası daha ziyade düşmanlık uyandırmış olabilir. Ebulfezl dinî bağımsızlığı, ve ayrıca ilkeleri yüzünden tüm diğer ulemadan sâdır olacak itiraz ve hatta saldırıları göğüslemeyi babasından öğrendi. Fakat, onun irşadına hürmet gösterdiyse de, asla manevî me-

selelerin halli için, kendi elem dolu kişisel arayışından caymamıştır. İçedönük terbiyeye ve aktif sosyal adalete duyduğu ikili ilgiyi (sanırım) babasından almıştır; ancak bu ikilemi Mehdevîlerinkinden çok farklı bir tarzda çözmüştür.

Ebulfezl ve şair kardeşi, Ekber'in sarayına babaları ile birlikte kabul edildiler. Ebulfezl, Ekber'in en güvenilir danışmanlarından biri olarak neticede yüksek bir mevkie terfi etti. Yeni fethedilmiş Dekkan'ın meselelerini halletmeye yollandığında (düşmanlarının onu Ekber'den ayırmak istemesi nedeniyle) bu meselelerdeki yeteneğini ispatladı. Fakat onun tercihi, daima dinî münazaralar lehinde olmuştur ve büyük eseri Ekbernâme'yi bitirdikten sonra (dahası, gelecek saltanattan fazlaca bir himaye bekleyemezdi) dinî inzivaya çekileceğine dair, kendi kendine söz vermişti. Bu imkânı bulamadı: Ekber'in hayatının son senelerinde (ve, bu sebeple, Ekber'in amellerinin tarihî bir sonuca ulaşmasından önce), sultanın Ebulfezl'e kin güden büyük oğlu Sâlim'in (Cihangir) isyanında suikasta kurban gitti.

Ekbernâme, Ekber'e methiye şeklini alır. Eserdeki övgü açıktır. Ekber'in doğduğu günü, öyle gözüküyor ki, dadıları bebeğin bazı yüz ifadelerini gülümseme olarak yorumlamayı başarmıştır; Ebulfezl ise, sonradan Ekber'in tarihî mukadderatının mucizevî alâmeti olarak gösterdiği bu rivayeti alır ve mübalağa yükleyerek kahkahaya dönüştürür. Muhtemelen kitabın büyük bir çoğunluğu sadece övgü gereksiniminden kaynaklanmıştır; şöyle ki Ebulfezl, Ekber'in annesi ile Hz. Meryem arasındaki övgü dolu mukayesenin, kitabın tamamlanmış bölümlerini okuyan Ekber tarafından önerildiğini belirtir.

Ebulfezl böyle bir üslubda yazmanın neler tazammun ettiğinin tamamen farkındaydı. Bir noktada Ekber'in imparatorluğunun asilzâdelerini övemediğini belirtir, çünkü övdüğü Ekber'dir, daha küçük biri değil. Fakat bu asilzâdeleri tanımlamayı da istemez, çünkü bu tanımlama onların güçlü noktaları kadar, zayıf noktalarını da gerektirecektir; o yüzden Ebulfezl sonuçta hiçbirini tanımlamamaya karar kılar. (Bu politika, tarif etmek üzere olduğum her iki seviyede, aynı anda diğer yönde de olduğu gibi, onun sonlarına hizmet eder: daha küçük figürlerin müdahaleleriyle gölgelenmemiş olarak her yerde hâzır ve nâzır bir Ekber figürünün görünmesine yol açar. Ebulfezl övgünün sadece bazı olguları bastırmak değil; fakat en azından soykütüğü gibi nisbeten farksız hususlarda oldukça şüpheli iddiaları kabul etmek mânâsına bile geldiğinin açıkça farkındaydı. Fakat (her iyi methiyeci gibi) kendisinin kötü veya önemsiz olanı övmesine izin vermez ve sevimsiz gözüken olayları övmesi gerekirse öncelikle onları olumlu bir tavırla yorumlar; tâ ki övgüsü gerçekte onlarla ilgili övülmeye değer şeylere değinsin. Güya bu tip sun'îlikleri türüne uydurmak için, samimi bir şekilde ve uzun uzadıya kendi kişisel arzularını ve belirsizliklerini ifade eder. Ki böylece onun kitap üzerinde çalışırken hissettikleri hususunda cıvıl cıvıl bir duygu elde ederiz; ve o, tesadüfen, elbette ka-

lıplaşmış olduğu üzere, mecburiyetten dolayı kasıtlı bir belirsizlikle yazılmış olan böyle ciddi bir kitabın gerçek mânâsını ancak müstesna bir okuyucunun anlayabileceğini belirtmiştir.

Katı övgünün ötesinde, eserdeki iki maksat düzeyini ayırabiliriz. İlk düzeyde, ideal hükümdarı; gerçekte, oldukça kesin bir anlamda, Feylesof geleneğinin filozof -kralını tanımlıyor. İkinci düzeyde, tasavvufî "insan-ı kâmil"i tanımlıyor.

İlk düzeyde bile, gerçek krallığın mevkiine lâyık kaldığı sürece kralın üzerinde parlayan kadim İran şahâne ihtişam nosyonu muvacehesinde temsil edilen özel bir ilahî lütuf olduğu hususunda ısrar eder. Bu lütuf özellikle Ekber'e aittir, çünkü o, insan varlığının mânâsını anlayan, ve aynı zamanda etkili bir şekilde insanları felsefî prensipler temelinde nasıl doğruya irşad edeceğini bilen gerçek bir "filozof"tur.

Ekbernâme iki bölüme ayrılmıştır: ilk bölüm Ekber'in atalarından, bilhassa Bâbur ve Hümâyun'dan ve de Ekber'in kendisinden yola çıkar; ikinci bölüm ise Ekber'in imparatorluğunu yönetirken kurduğu kurumlardan yola çıkar. (Bu sonraki bölüm *A'în-i Ekberî*, "Ekber'in kurumları" diye anılır). Bu iki bölüm Ebulfezl'in değişik yönlerdeki amacını yansıtır. Tarihçelerde Ekber'in tüm eylemleri (kaydedildikleri kadarı ile) tam mânâsıyla vâki olduğu veya olmadığı kadarıyla değil de, olması gerektiği gibi sunulmuştur. Eserin bütünü canlı, detaylı ve hatta mâkul derecede güvenilir bir "prensler için ayna", yani kralın ülkesini nasıl yönetmesi gerektiğine dair pratik bir imaj sunar; fakat bu türde yazılmış pek çok eserin tersine bu eserdeki imaj—hükümdarın en yüksek içgüdülerini cezbeden—felsefî bir biçimde şekillendirilmiştir. (Şüphesiz, kabul etmeliyiz ki, bu eserde bizatihî Ebulfezl kendi portresi için alışılmışın dışında iyi bir modele sahiptir.) Sonra ikinci bölümde, *A'în*'de salt krala yakışır bir yönetimin değil, ancak ideal kralın da teşvik etmesi gereken geniş dairede bir medeniyetin imgesini görürüz.

Medeniyet, hayat içinde insanoğluna sunulan tüm doğal imkânların tam mânâsıyla işlenmesi olarak düşünülür. Ekber birçok kez, yaşamın daha pürüzsüz bir şekilde işlemesine yönelik yeni araçların mucidi olarak gösterilmiştir. (Bu araçlardan bazılarının aynı dönemdeki diğer müslümanlara atfedilmesine rağmen, pek çok olayda, şüphesiz buluşların hâmisi yalnız oydu.) Doğal imkânların işlenmesi ile, son dönem tasavvuf deyimi *sulh-u küll*, yani evrensel barış veya "uzlaşma" diye özetlenen insanlararası ilişki atbaşı gitmiştir. —Bazı kişilerin kötü olduğu ve bastırılması gerektiği farzedildiğinden— bu Ebulfezl için çelişkilerin tasfiyesi değil, ihtilafa meydan vermeyecek şekilde bir cömertlik ve bağışlama anlamına geliyordu. En büyük hata, yobazlıktı: yapan kişinin bağlandığı inanç yanlış diye beşerî bir başarıyı reddetme, medenîleşmiş insanın sağduyusuna ve de sulh-u küll'ün ilk gereklerine aykı-

rıydı. Bu noktada Ebulfezl hindu geleneklerini misal olarak gösterir. Ekber'in sarayında, (İslâm toplumunda medeniyet dili olan) Farsça'ya yapılan çeviriler önemli bir faaliyetti: dinî yönü olsun olmasın, Türkçe'den, Arapça'dan ve Hint dillerinden, özellikle Sanskritçe'den eserler çevrilmekteydi. Ebulfezl'in kendisinin de, tarihçesinde böyle bir bilgi olmamasına rağmen, İncil'den bölümler çevirdiği söylenir. Tabiî ki tüm bu hayatın işlenmesi süreci bir tarımsallaşmış imtiyaz bakış açısından görülüyordu: bu imtiyazlı kişilerin karşılık olarak köylünün temel refahından sorumluluk duymaları beklendiği halde; bu arınmalar geliri elde edenlerin yararına idi ve Ebulfezl'in övündüğü olgunlaşmış meyveler de lüks pazarlar içindi. Gerçekte, hayatın işlenmesi bir askerî himaye devletinin hususî bakış açısından görülüyordu: bu, kabaca kitabın sadece krala methiye olmasından değil, Ebulfezl'in çizdiği kapsamlı medeniyet tasvirinin kraldan (melikten), onun ev halkından ve sarayından başlayıp, daha geniş halkalara dek uzanan iyi yapılanmış bir toplumdan teşekkül etmesinden dolayı idi.

Ancak, hayata bu imtiyaz-eksenli bakış tarafından dayatılan sınırlamalar içerisinde, asıl perspektif natüralistik ve özelde beşerîydi. İnsan üzerindeki bu vurguda ise perspektif sûfî önderliğini takip ediyor, fakat daha da ileri gidiyordu. Tarih boyunca Ebulfezl gerçekte, manidar kehanetler bile taşıyabilen anormal fenomenler olasılığını kabul eder. Hz. Âdem —fakat sonradan diğerleri de— (zaten meskun bir dünya içerisinde ebeveynsiz doğmuş olabilir, fakat bu gibi hakikatlar ancak sıradan beşerî tecrübeye temelde yabancı olaylar alanı takdim etmedikleri sürece kabul görebilirler. Ebulfezl, Hz. Âdem'den önce bir insan mevcut olmadığı fikrine kibarca itiraz eder—buna karşıt olarak, eski Çin ve Hint kayıtlarını—ya da Hz. İdris'in ölmeksizin göklere cismen yükselmiş olması ihtimalini delil olarak gösterir.

Ebulfezl dünyadaki tüm elementlerin sembolik sıralamalarını içeren Felsefe bilimleri perspektifini kullanımına hazır kılar. Kitabın başlangıcında değinilen başlıklar, kitabın görünümünü tanımlar: önce, beşerî ve ilahî olmak üzere aynı anda her iki seviyede kendini ifade gibi bir söylemin övülmesi gelir; oradan Allah'ı övmenin en iyi yolunun Onun en büyük ifadesini ya da yaratışını, yani iyi bir kralı övmek olduğu ifadesine geçer— ve üçüncü olarak Ekber'in, atalarının itibarlarını öne geçiren yıldız falının *a propos*'unda getirilmiş bir bilimsel metod çalışması denilebilecek olan şey gelir. Kabul edilmelidir ki, tabiî bilim Ebulfezl'in güçlü olduğu nokta değildi; Ebulfezl sadece onun zamanına dek oluşmuş Felsefe geleneği muvacehesinde, yani genel öğrenimin ve hususan sûfî metafizikçilerin öğreniminin küllî bir parçası haline gelmiş bulunan hususlarda o kadar kolaylıkla konuşur. Fakat Feylesofun bakış açısına bir anahtar rol verilmiştir. Böylece, Ebulfezl gerek hayatın çeşitli iyi şeylerini keşfeden aile reislerinin (Ekber'in ataları) hikayelerinde, gerek zamanla terâküm eden beşerî astronomik gözlemler olarak astronomi çalışmala-

rında kaydedilen nisbeten son gelişmelerde, zaman içerisinde beşerî tekâmül gerçekleşmesi ihtimalini istekle nazara getirir. İslâm-öncesi kadim insanlara büyük bir saygı duymasına rağmen; Ebulfezl, Gazalî ya da İbn Arabî'nin aksine, onların himmetini sadece beşerî olarak görür. Burada Ebulfezl sûfî metafizikçilerin bakış açısını hümanistik bir doğrultuda tâdil eder: diğer insanların kadim insanlara dayanarak beşerî yollarla tekâmül edebileceğini görür. Dinin kendisi beşerî başarının bir tezahürü şeklinde zuhur edebilir.

Özelde, umumiyetle dünyevî ilerlemenin muhafızı olarak, ideal kral, herhangi bir hususî cemaate bağlılığın üstündedir. Kral nesep olarak bir müslüman olsa bile, müslümanların ve onların diğer cemaatlerin üstünde beşerí rahat ve hikmete yaptıkları katkıların ve de özel katkılarının lehine tavır almamalıdır. (Bununla tutarlı bir şekilde, Ebulfezl pek çok düşünür gibi İslâm'a "Muhammed'in dini" diye atıfta bulunur; zaten "İslâm" terimi, esas kullanım, yani Allah'a teslimiyet için muhafaza edilmiştir; ki bu da, her gelenekte görülen, fakat çok az derecede tam olarak ulaşılan bir haldir). Kral, bulunacağı yer her neresi olursa olsun, kişisel ve kültürel değere itibar göstermelidir. Ebulfezl bu noktayı mâkul göstermek için, Moğol mirasından yararlanır. Moğolların putperest kadın ataları, oğullarına, Ebulfezl'in Ekber'e dek kuşaklar boyunca izlediği, tamamen Hz. Muhammed'in Nuru tarzında saf bir ışık tarafından (Moğol efsanesinde, güneş) gebe bırakılırlardı. Moğol mirasına karşın öyle bir hürmet gösteriliyordu ki, böyle bir anlayışa mahkeme huzurunda bile doğrudan hücum edilemezdi: ancak Ebulfezl'in ellerinde bu anlayış Moğol soyuna bağlı atalardan biri tarafından İslâm'ın neredeyse fazladan bir iş olarak kabulüne dönüştü; İslâm sadece Moğol soyunun ihtişamını arttırmıştı, o kadar...

Bu mükemmel müzakere noktasına kıyasla, *A'în*'deki hindu felsefesi üzerine eklemeler kitabın geri kalan bölümleriyle uyumsuzdu ve tam olarak mezcedilmiş değildi. Ebulfezl İslâmîleşmiş bir bakış açısını çok iyi bilmesine rağmen (bu, Ebulfezl'in de açıkça belirttiği gibi, Yunanlılara dek izlenebilen büyük çapta bir bakış açısıdır), Sanskrit nosyonlarından habersizdi. (Hatta Ebulfezl arasıra kendisine, hindu azizlerinin daha avamca olanları ile alay etme imkânı bulur.) Yaptığı eklemeler, onun hinduların tek-tanrıcı ve uygun imtiyazlara yetkili ve hatta aralarında çok geniş genel bir medenîleşmiş hikmet sahibi olduğu savını basitçe doğrulamayı amaçlar, ancak yararlandığı el-Birûnî'den daha az âlimânedir.

İkinci seviyede Ebulfezl sadece ideal dünya hükümdarını değil, Tanrı'nın tip-sembolü olarak kralı da tanımlıyor. Bu tür birşey şiirde belirmiştir, ancak şimdi sistematikleşmektedir: burada çalışma derin bir şekilde sûfî öngörülerinin telkinlerine muhatap olur. Her zaman bu kadar doğrudan doğruya açık olmamasına rağmen, beşerî ve ilahî hitabın övülmesiyle başlayan ikinci seviye, tüm çalışma boyunca mevcuttur. Bu seviye, hümanizm ve natüralizm unsurlarıyla birlikte bile, Ebulfezl'in eşyayı gördüğü ilk seviyeyle çelişki içerisin-

de değildir; ancak beşerî alanda ileri bir boyut verir. Bu ikinci seviye, güneşin Tanrı'nın tabiattaki tip-sembolü olması gibi, Ekber'i mükemmel dünyevî efendi olarak Tanrı'nın tip-sembolü şeklinde sunar. Ekber'e övgü, insan için mümkün olan bir düzeyde, Tanrı'ya övgüdür. Ebulfezl'in yıllıklarında Ekber'in davranışı daima övgüye değerdir ve daima doğrudur da şüphesiz; ancak bu davranış, esasen dikkatini çeken herşeye karışan taşkın bir enerjiden kaynaklandığından, önceden tahmin edilemez. Gerçekten de, çoğu zaman anlaşılmaz bir karaktere bürünür. Sonuçta fetihlerinin hepsi, imparatorluğun evrenselliğinin tesis edilmesi yararına da olsa, özellikle itibarı gözardı edilmemesi gerekli bir kral olması dışında, çok az vesileyle haklı bulunmuştur. Ancak şu an nasıl görünürse görünsün, yine de iyi bir kişi olduğundan, ona güvenildiğinde, sonunda herşey iyileşecektir. Şöyle ki Ebulfezl, Ekber'in bir keresinde Râjpûtânâ'daki Çîtor Rânâ'sının (Prens) oğlunu o kadar alaya aldığını anlatır ki; bunu takip ederek, bizzat saraya sadakat sunmaya gelmeyi ihmal eden babası Rânâ'ya karşı bir sefer düzenlenmiştir. Bu, (Ebulfezl'in söylediğine göre) başka yerlerde niyetini gizlemek için kısmen şaka ve kısmen de örtbas edici bir hikaye mânâsına gelmekteydi. Ancak delikanlı bunu ciddiye aldı ve kaçtı. Böylece, Ekber onu kendi babasına karşı getiriyormuş gibi gözükmeyecekti. Ebulfezl, delikanlının Ekber'e güvenmiş olması halinde hem kendisi, hem de babası için herşey daha iyi olacaktı diye ısrar eder. Ancak delikanlı ürküp karşı gelmekle, Ekber'in her ikisine de hiddetlenmesine yol açmış ve bu yüzden Çîtor gerçekten alınmıştır. Kaderin her cilvesinin iyiye yorumlanması gerektiği gibi, kralın da her eylemi iyiye yorumlanmalıdır. Belki de Ebulfezl'in Ekber'in zâhiren olumsuz fallarını olumlu bir tarzda yorumlamasına yönelik özel övgüsü bu sebeptendir. (Özellikle talihsiz delikanlının) olumlu bir şekilde tasvir edilmesinden dolayı, böyle bir hikaye filozof-kral düzeyinde daha da belirsizdir; belki de hikâyenin bu düzeyde Ekber'e kapalı bir serzeniş yoluyla, ideal krallık dahilinde bir dersi içerdiği de eklenebilir.)

Ekber gerçekten ilahî mukadderatın ifası olarak gösterilir. Ancak ilahî takdir sadece Ekber'in yaşamındaki bireysel olayları yönlendirmekle kalmaz; bu ilahî takdir Ekber'in mükemmelliği kendilerinden miras alacağı atalarının hayatından beri hazırlanmıştır. Ebulfezl, Ekber'in insanlığı yeniden imar eden, belki de Hz. Âdem'den 7000 yıl sonra gelen mehdi olduğu ihtimalini bile kabul eder. Hz. Muhammed'i de içeren her altı peygamberin özgün Şiî hesaplarında biner yıla tekabül ettiği; sonunda ise 1000 yıllık büyük bir kutsal gün yaşanacağı öngörülür. Ancak böylesi kliastik nosyonlardan daha önemlisi *A'în*'de Ekber'in "insan-ı kâmil" olarak; kutb, yani dünyanın şimdi çevresinde döndüğü kişi olarak sunuluşudur. Medeniyet tanımının büyük çapta Ekber üzerinde temerküz etmesinin sebebi, onun sadece kral, ve bilim ve sanatların asıl hâmisi olması değil, fakat hepsinin üstünde, zamanının manevî rehberi olmasıdır. Bu manevî rehberin dikkati doğrudan doğruya fi-

ziksel yaratılışa yönelmediğinde bile, onun ilgisinin tüm mahlukata manen ulaşmış olması gerekir. Ona saygı duyarak, bir müridin pîrine saygı duyması gibi, onda tecessüm eden mükemmele doğru bir manevî terakki yaşanmaktadır.

Fakat bu sûfî fikirleri, beşerî medeniyetin aşırı yüceltilmesinden dolayı, odak kayması yaşamıştır. İnsanın evrendeki rolüne gelince, çalışmanın daha haricî bir düzeyini tartışırken ortaya çıkan kaymayı zaten belirtmiştik. Bu kayma içedönük düzeyde de belirir. Ekber'in müridi olarak, Ebulfezl, kurallarca neticelenmekten daha çok içsel bilincin önemli olduğu sûfî modelindeki bir iç etiği metheder. Ancak bu etik, topluma ve hatta saray hayatına adapte edilmiştir. Ekber'in getirdiği sulh-u küll, yani evrensel uzlaşma, onun model hükümdar olarak amaçladığı salt bir siyasî ve sosyal tamamlama değil, aynı zamanda Ekber'in manevî rehberliğinin kendi müridlerine getirdiği bireysel bir ahlâkî şarttır da: bir şahsa yönelik tutumları ne olursa olsun, kendi iç dünyasında tüm şahıslarla barışık olma (bu, Ebulfezl için beşerî saçmalıkların baskısına karşı bir sığınak vazifesi görmüş vaziyettir.) Daha sonraki evre, körlükleri ne olursa olsun, tüm kişilere ve onların maddî refahına karşı daha olumlu ve yapıcı bir hissiyat taşımak demek olan *muhabbet-i küll*, yani evrensel sevgidir. (Ebulfezl kendisinin de bu evreye ulaştığını hissetmiştir.)

Bununla birlikte bu kayma esasen hayatın çok daha doğrudan bir menzilini etkiler görünmektedir. Allah'ın tamamıyla kabulüne ilişkin herkesçe kabul edilen çok daha yüksek ve zor tasavvufî merhalelere ve en sonunda da birleştirici bir bilince ulaşılması, çok daha kişisel bir riyazet disiplininden çok daha fazla, toplumsal erdem sayesinde olmaktadır. Bu son aşamalar, tüm kesreti içerisinde yaratılışın ve bu yüzden de tüm zenginliği içerisinde medeniyetin nihaî maksadı olarak kalmaktadır. Ekber'in "insan-ı kâmil" olarak üstlendiği manevî rol, öncelikle medeniyetin evrensel biçimde görülebilir bir numune-i imtisali ve besleyicisi olmasıdır; fakat nihayette, bir kutb olarak daha metafizik bir anlam içre de olabilir.

Ebulfezl'in eserinin, Ekber'in hanedanın daha sonraki hükümdarları üzerindeki büyük etkisinin vasıtalarından biri olduğu açıktır. Bu, kısmen, Ebulfezl'in (bana göre) başarısız bile olsa, eserinde sık sık Farisî üslubu taklit etmesinden dolayıydı. Ebulfezl, bu üslubu bilinçli bir biçimde kullanıyordu ve önceki tarzlardan ayrı olduğunun farkındaydı. Bu üslup, geniş hatları içinde, en azından, mesaja giydirildi: sözkonusu üslup eserde kesinlikle işlenmiş ve rahat bir biçimde zarif iğnelemelerde bulunma ve letafetli dizeler sıralama noktasına ulaşmıştı, fakat sadece zekâvetli teşbihler veya uygunsuz dizelerle yüklü değildi; yani, form olarak saraylıydı, ama—bizim medenîleşmiş diyebileceğimiz şey olan—uçarı ve boş şeylerin etkisine bağımlı olmamıştı.

Ebulfezl'in üslup noktasındaki ideali, Ekber'in ödüller bahşettiği şair

olan büyük kardeşi Feyzî'ninki (ö. 1595) idi. Feyzî dönemin en ünlü iki ya da üç Farisî şairinden biriydi, şiirde "Hint üslubu" denilen şeyi ortaya koyan oydu (bu üslubun unsurları bir nesilden veya daha da önceden beri İran şairlerince zaten sunulmuş olsa da). "Hint üslubu," çağdaşı Safevî şiirindeki rolünü müzakere ederken belirttiğimiz gibi, kinâye kullanmayı can sıkıcı bir incelik noktasına kadar vardırmıştı; bu üslupta, şiirin hazır araçları haline gelmiş bulunan mecazların şimdi, edebî tarihlerinin avantajlarını yeni sofistike etkiler husule getirmek üzere istimal etmekle oyalanır duruma sokulduğu ileri sürülmüştür: bizatihî mecazların mecazî biçimde kullanılması. Sadece imtiyazlı kesimlerin zevk alma durumunda olduğu bir toplum için münasip düşen bu şiirin aristokratik karakteri hiç sorgulama konusu olmamıştır. Feyzî ve Hindistan'da da yazan çağdaş bir İranlı şair, Urfî, İran'daki etkileri daha hafif olsa da, takip eden yüzyıl ve de sonrası boyunca Osmanlı Türk şiirinde en önemli etkiler uyandıran şairler olarak mütalaa edilmektedir.

EVRENSELCİ MEDENİYET VE İSLÂM ÜMMETİ

Benzer şekilde müslüman ve hindu resmî görevliler tarafından büyük ölçüde saray hayatının temeli olarak kabul edilen ve Ekber'in geliştirmiş olduğu evrenselci türde bir kültürel ve ahlâkî hayat, kendi içerisinde İslâmiyet ile tutarsız değildi. Gerçekten de bu tür İslâmîleşmiş terimler içerisinde düşünülmüş olup, esasen hindulardan ziyade müslümanlar arasında açık destek bulmuştu. Bununla birlikte, şeriat-eksenli düşünen kesimin daima kabul ettiği (ve Seyyid Muhammed'in Mehdevî hareketinde, şeriat-eksenli düşünen çoğu kişiye göre kabul edilmez olmasına karşın, belirli bir ihtişamla ifade edilmiş olan) dünyadaki İslâmî misyona dair çok daha partikülarist ve komünalist yorumu dışlayan alternatif bir İslâm yorumu öngörmüştür.

Bu sınırlama saray çevrelerine çok fazla sorun olmamıştır; umumiyetle Ekber, kültürel ve hatta dinî politikalarında (elbette kişisel fikirlerinde değilse de) sarayı beraberinde götürebilirdi. Moğol ordu-hükûmetinden geliştirilen, ve dine ve ırka değil de hükmeden aileye yapılan hizmete dayanan askerî yönetim kurumu içerisinde medeniyetin evrenselci anlamı kolaylıkla gelişebildi; bunun örneği, tarihçi Reşîdüddin Fazlullah ile, onun tarafsız dünya tarihi kadar eski bir dönemde görülmüştü. Böylesi bir manzara, azameti anlatma noktasında, Moğol hamiyetinin daha rafine bir ifadesi olarak tasvir edilebilir. Yönetim kurumunun dışındaki müslümanlara (ve hindulara), hatta nisbeten imtiyazlı olanlara gelince, bu kişiler, büyük bir çoğunlukla, sarayın yüksek kültürü ile bu kültürün çeşitli ahlâkî gereklerine pek dahil değildiler. Geniş olarak toplum içerisinde bu çeşit bir yüksek kültür ne gerekiyordu, ne de elverişliydi. Yine de sarayın inisiyatifleri pek çok popüler akım tarafından etkilenmiş olup, karşılığında sıradan toplum üzerinde bazı etkilerde bulunmuştur. O halde, sarayda zararsız olmasına karşın, İslâm'ın evrenselci bir yorumu

nihaî olarak onu destekleyen Timurî dominyonları içerisindeki alelâde müslüman sınıflar; ve daha da ileri gidersek topyekün canlılığı müslüman iktidarını mümkün kılan daha geniş müslüman cemaat ile sarayın münasebetlerini sorgulama konusu kılabilirdi.

Timurî Hindistan'ındaki İslâmîleşmiş yüksek kültürün hâkim odak noktası, pazar ya da mabed değil, hiç kuşkusuz saraydı. Şaray, toplumun geri kalanının razı olması gerektiği meşruiyetin kendine özgü şekillerini geliştirmek için yeterince dayanıklı görünüyordu. İslâmîleşmiş kültürün tacir sınıflarla olan özel tarihsel bağı bazı temellerini kaybediyordu. Ancak bu, Hindistan'da oluyorsa, başka bir yerde de oluyurdu. İslâm toplumu öylesine geniş bir alana yayılmıştı ki, Orta-Kurak Bölge artık onun toplam alanının sadece bir kısmını oluşturuyordu. Üç büyük müslüman imparatorluktan ikisi Nil'den Amuderya'ya kadar uzanan bölge dışında nisbeten iyi sulanan topraklarda temellenmekteydi. Ancak Orta-Kurak Bölge'nin kalbinde bile mutlakiyetçilik Sâsânî ve erken Abbasî dönemlerindeki ziraî istikrarı tekrardan kuran Safeví devletinde canlanmaktaydı. Sonuç olarak Hindistan'daki İslâmîleşmiş toplum en azından şimdilik kuvvetini geniş çapta İslâm toplumundan almaya devam edebildi. Gerçekte Ekber'in sarayındaki en önemli kültürel özelliklerden çoğu yurtdışından—ve özellikle Safevî imparatorluğundan—gelmişti.

Dönemin tüm müslüman iktidarları tek bir diplomatik dünyayı şekillendirdi. En büyük iktidarlar —Osmanlılar, Safevîler, Özbekler ve Timurîler— her biri bir diğeriyle dost olmaya çalışarak ya da halihazırda savaşmadıklarıyla ittifaklar kurarak kendi aralarında manevralarda bulundular. Tüm hükümdar ailelerin Türkî olmasına karşın, elbette diplomasi dili Farsça idi; ve aynı diplomatik nezaket, herkes için geçerliydi. Osmanlılar ve Özbekler, Safevîlere karşı ortak bir şekilde birleşmişti (ve bu ittifakta, Osmanlı iktidarının çok daha büyük kuvveti Özbeklerin Osmanlılara karşı kullandığı, Osmanlıların Özbeklere kullandığından genellikle biraz daha gösterişli olan resmî ifadelere yansıtılmıştır.) Timurîler nisbeten tarafsızdılar ve fırsat oldukça diğer imparatorlukların her biriyle yakınlaşma çabası gösterdiler. Timurîler bazan Safevîler ile, bazan da Özbeklerle müttefik olmuşlardır. Safevîlere mektup yazdıklarında, niyet gücendirmek olmadıkça, ilk üç halifeye ilişkin mutad övgüleri ihmal etmişlerdi. Osmanlılar, Safevîler ve Timurîler en azından savaş döneminde olmadıkça birbirlerine eşit hükümdarlar olarak hitap etmişlerdi, (ki bu da uygulamada her hükümdarın diğerini kendisine verdiği adla, yani dünyanın diğer efendisi olarak adlandırması anlamına gelmekteydi.) Ancak Timurîler (Portekizlilerle ittifaka girdikleri ilk dönemden başlayarak) Osmanlılara karşı soğuk davranma eğilimine girdiler. Bir keresinde (1628) kınayıcı bir tavır takındılar; ancak resmî açıdan doğru olan mektuplarına Osmanlıların yazdığı cevap saldırgan diye nitelendirilebilecek öylesine kibirli terimler taşıyordu ki, (buna ek olarak, Timurî sarayının kaba bularak gücen-

diği Türkî deyimini Osmanlılar kullanıma almıştı) sonuçta müzakereler bozuldu. (Safevîlere karşı) bir ittifak olasılığını canlandırmak amacıyla Osmanlıların yaptığı sonraki girişimler, çok daha yatıştırıcı bir dille ifade edilmiş olmasına rağmen, sonuçsuz kalıyordu.[6]

Bu dünya diplomatik bir birlikti, çünkü bu diplomatik birlik, saray etrafında merkezlenen özgün bir bölgesel kültürü geliştirmek amacında olan her imparatorluğun bu yöndeki eğilimine karşın, kültürel bir birlik olarak kalmıştı. Şüphesiz Safevî imparatorluğu bu birlik içerisinde merkezî bir konumdaydı.' Ancak Hindistan, bir kültürel etki odağı olarak arka planda kalmaktaydı. Diğer imparatorlukların her birinden, Hindistan'a yerleşmek üzere büyük insanlar gelmişti; ama kutsal Hicaz için olanı hariç, insanlar nadiren Hindistan'ı terkettiler. Buna karşılık, Osmanlılar arasında yazılan kitaplar da dahil olmak üzere, Hindistan'da yazılan kitaplar başka yerlerde de okunmaktaydı. Ancak Osmanlılar tarafından yazılan kitaplar pratik açıdan Hindistan'da tanınmıyordu. Görmüş olduğumuz gibi, dönemin dört ya da beş büyük Farisî şairinden biri olan Feyzî, nesil itibarıyla Hint-kökenli bir aileden geliyordu; ve İran'ın Şiraz kentinde doğan Urfî de esasen eserini Hindistan'da vermişti. Sadece şiir üslubu değil, aynı zamanda Hindistan'da Sanskritçe'den yapılan tercümeler İsfahan'daki düşünce hayatında önemli rol oynadı. Onsekizinci yüzyıla gelindiğinde, en azından Hindistan'da yapılan şer'î çalışmalar Osmanlı imparatorluğunda tesirli olmaktaydı. Evrengzib'in talebi üzere veri-

6. Maalesef bu dönemde (ya da İslâmîleşmiş tarihin diğer herhangi bir döneminde) uluslararası hukuk ve diplomasi üzerine yapılmış hiçbir çalışmaya sahip değiliz. Ancak müslüman devletlerin çoğalmasından önceki çok erken dönemlerde, halife devletinin dış siyasetine ilişkin bir tartışma böyle bir çalışmanın yerine geçebilir. Müslüman devletler arasındaki uluslararası münasebetlerin böyle uzak-erimli bir öneme sahip olduğu onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda bu durum özellikle teessüf edilir bir konudur. "Moghulindien und Dâr al-Islâm", *Saeculum: Jahrbuch für Universalgeschichte*, 12 (1961), 266-90, adlı eserinde Aziz Ahmed dönemin diplomatik yazışmalarının büyük bir kısmını, maalesef küçük bir amaç için de olsa, incelemiştir. Ahmed'in topladığı verilerin bir kısmı faydalıdır. Ahmed, öylesine dikkatli bir yazar ve bazı açılardan öylesine sâlim bir insandır ki, bu alandaki çok tipik hataların tamamının örneklendirilebilmesini ona borçluyuz. İlk dönem Batılı yazarlardan miras alınan eleştirel-olmayan varsayımlar ile zihni karışan Ahmed, sorduğu birkaç alâkalı soru ile kendisinin tedarik ettiği verilerin sağladığı imaları bile görmekte başarısızlığa düşer. Ahmed, büyük müslüman iktidarların ilişkilerini, İslâm toplumuna güç-bela muvafık düşen, ancak aynı dönemin Avrupa devlet sistemine muvafık bulunan güç dengeleri ve uzun dönemli ittifaklar açısından tanımlamaya çalışır. (Dış "tanınma" durumunda, Evrengzib'den bir "gâsıp" olarak bile bahsetmektedir). Özellikle, Osmanlıların Abbasîlerden veraset yoluyla gelen tek bir tarihî halifeliği sürdürme iddiasını ısrarla varsayarak, diğer hükümranların süslü boş konuşmalarında bu sözde iddianın tanımını bulmak için, pek çok sözcük kullanır. Aziz Ahmed'in "Akbar, hérétique ou apostat", *Journal asiatique*, 1961, ss. 21-38, adlı eseri aynı tür hatalarla ("mezhep" kavramları vs.) mâluldür.

len fetvadan oluşan bir külliyata, orada saygı duyulmaktaydı, (ve Evrengzib'in kendisi, bir Osmanlı yazar tarafından "imanlı kumandan" gibi klasik bir halifelik ünvanıyla şereflendirildi.) Nakşibendî tarikatının Müceddidî kolu, Hindistan'dan (Hicaz aracılığıyla) Osmanlı topraklarına getirildi. Oysa bilakis Osmanlı kültüründe Hindistan'a kadar ulaşmış gibi gözüken şeyler, nisbeten pratik ayrıntılardı. Büyük Osmanlı mimarı Sinan'ın bir öğrencisinin Agra'daki Tac Mahal'ın inşaatında yer aldığı söylenmekteydi. Timurîler Osmanlı imparatorluğunun tophane işçilerine de büyük değer vermişlerdi.

Ancak evrenselci tarafında bile olsa (İslâmî komünal alanlarda olduğu gibi) Timurî Hindistan'ının İslâmîleşmiş kültüründe, genelde İslâm toplumunda olduğundan daha fazla ise de, kendi içerisindeki evrenselci eğilimler bir gerilime yol açmadı. Komünalist olmayan bir medeniyet ile müslüman ümmet arasındaki münasebet sorunu, özellikle medeniyetin çoğunlukla cemaat kanallarıyla etkinliğini sürdürmeye meyilli olduğu Hindistan'da keskin bir noktaya ulaştı. Hükûmet tabanında yapılabilecek marjinal bir değişikliğin şeriata bağlı olmayan toplumsal formlar ile hükûmet meşruiyetine izin verebilmesine veya vermiş olmasına rağmen, eşitlikçi, aristokrasi-karşıtı bir komünalizm daha zayıf bir şekilde varlığını sürdürdü. Ezelden beri İslâmî vicdanın sık sık muhalif kaldığı kesindir; bunun sonucunda İslâmî gelenek büyük sarayların ve onların gerektirdiği lüksün adaletsiz ve yanlış olduğunu belirterek, taşıyıcılarını kolayca duyarlı kılmıştır. Pek çok müslüman, Ekber ile varislerinin politikalarını İslâmî olmamakla suçlamış; ve siyasî açıdan az etkili olsa da, bu şikâyetler, yüzyıllar geçtikçe daha ciddi bir hale gelen kültürel bir şüphe mirasını da arkasında bırakmıştır.

Hindistan'daki Timurî dönemi boyunca Şiîlik umacı birşeydi. Şiîliğin suçlanması Cemâ'î-Sünnîler arasında lanetlenebilirdi: Ekber, İran'dan gelen uygun şekilde yerleşmiş göçmenleri (ki bunlar elbette Türkler olabilir) ordusunda himaye etmiş; bu insanlar, arasıra, Hint hizmetine girdikten sonra, İran'da gelir elde etme haklarını da almışlardı. Amuderya havzasındaki (Turan olarak adlandırılan) Çağatay topraklarından gelen insanlar muhtemelen Sünnîyken, bu insanlar muhtemelen Şiîydi. Ekber ve varislerinin sarayındaki "İranî" ve "Turanî" soyluları arasındaki siyasî rekabet Safevî ve Özbekler arasındaki rekabet kadar, Şiîler ve Sünnîler arası rekabete de bağlanabilirdi. Fakat bu siyasî rekabet (bu rekabet Evrengzib döneminden sonraya dek, cidden ihtilaflı bir hal almamıştır) Şiîliğe bağlanan evrenselci kültürel bakış açılarına eğilim kadar önemli değildi. Bu eğilimin, kendisini dinî tecrübeye adamış Şiîliğin muhalif ve kliastik arka planı ile ilişkisi olabilir. Ancak İran'da çoğunlukçu bir konumda bulunan Şiîlikle beraber, bu eğilim günümüzde eski İslâm topraklarındaki en yüksek aristokrat kültüre bağlı olup, Hindistan'ın saray kültüründe gerçekten de büyük bir rol oynamıştır. Evrenselci kültür günümüzde tasavvufî tarikatların Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcı akımlardan edin-

miş olduğundan çok daha fazla Şiî bağına sahipti. Bu evrenselci kültürün muhalifleri kaba bir şekilde de olsa bu bağlantıyı kurmada yavaş davranmamışlardır.

Ekber'in sarayındaki yabancıların çıkardığı, Ekber'in tamamıyla İslâmiyeti terketmiş olduğu yolundaki şâyialar, dönemin popüler şüphelerini yansıtmaktaydı. Ekber'e saldırmayı amaçlamış olan, bu vesileyle yazan kimi yazarlar bu durumda çok acımasız davrandılar. Ekber'in dinî siyasetine ilişkin yazılardan birkaçı çok tahrif edilmiş durumdaydı, ve modern âlimlerin yaptığı değerlendirmeler de dahil, pek çok müslümanın kanaati bu tahriflerden etkilendi. Eleştirmenler (özellikle de şer'î âlim ve saraylı Bedâunî) Ekber'in tarafındaki az-çok bir dinî kastla ilgili çeşitli türdeki eylemlere birlikte tahammül ettiler. Bu politika şunları içeriyordu: Safevî ve Osmanlı imparatorluklarında da vuku bulanlara benzer bir şekilde, din kurumu üzerinde bir ölçüde denetimi koruma politikası; Ekber'in önceden her hâlükârda tahmin edilebilecek birçok şey yaptığı dinî müsamaha politikaları; halen beklenmeyen hindu Râjpût hükümdarlarıyla ittifak ve hindu yöneticilerle askerleri kullanma siyaseti; müslümanlar arası tartışmalarda tarafsızlık ve diğer dinleri öğretenlere karşı açık fikirlilik; şeriatın gerektirmediği, ancak İslâm'a da aykırı olmayan ahlâkî ilkelerin benimsenmesi; ve son olarak da Ekber'in kendine özgü manevî anlayışlarının ifade edilmesi ve onun bunları en yakın arkadaşlarına öğretmesi... Ki, birkaç modern âlim bu öğretiyi Ekber'in varisleri tarafından onun yaptığı bazı özel uygulamaların ve de son olarak bir sûfî pîrinin uygulamalarına Evrengzib'in yaptığı uyarlamanın devamından da anlaşılacak bazı ifadeleri taşımayan, ancak İslâmiyetin yerine konulacak yeni bir dinin beyanı olarak kabul etmeyi seçmiştir. Ekber'in eleştirmenleri getirilen güneş takvimine de saldırdılar. Muhtemelen bunun sebebi, dinî reformla doğrudan hiçbir bağlantısı olmamasına karşın, *ilahî* olarak düşünülmüş olmasıydı. Bu takvim, kamerî şer'î takvimin prestiji hiçbir zaman beğenilmediğinden dolayı lüzumlu güneş hesabını sürekli olarak restore etmek zorunda kalan güçlü müslüman hükümdarların tipik hesap reformuydu.[7]

---

7. Ekber'in reformları üzerine en önemli kaynak, onun hükümdarlığı boyunca yürüttüğü politikaların topyekün şebekesini gösteren, ancak kimi zaman hoş olmayan gerçekleri örtbas eden *A'în-i Ekberî*'yi de içeren *Ekbernâme*'dir. Sülâlesinden pek çok kişinin tersine Ekber, hiçbir hatırat bırakmamıştır ve onun yerine bu işi Ebulfezl yapmıştır. (Çeviriler yetersizdir). Daha çok veri, onun (ve varislerinin) politikalarının mâkul ve âdilâne bir değerlendirmesini sunan Sri Ram Sharma'nın *The Religious Policy of Mughal Emperors* kitabında (Oxford University Press, 1940) hazır olarak elde edilebilir. Ne var ki, Sri Ram Sharma "dinî" kavramını dar anlamda dinî sadakate mal ederek yorumlar ve genellikle hinduların çektiği eziyet veya bunun yokluğu ile ve de Ram Prasad Tripathi'nin *Rise and Fall of the Mughal Empire* (Allahabad, 1956) adlı eserinin alâkalı bölümleriyle ilgilenir. Tripathi, Evrengzib'in önceki politikasının iptaline önem vermemesiyle "revizyonist"tir, ancak ➥

İşaret etmiş olduğumuz gibi Ekber'e karşı dinî düşmanlık, 1580 yılında birkaç ulemanın duasını alan Ekber'e yönelik isyan hareketlerine yeteri kadar renk katacak derecede güçlüydü. Ekber'in muhaliflerinin bir kısmı, ehemmiyetsiz bir gelenekçiliği vesile edinerek Ekber'e saldırdılar. Örneğin kendi tarihinde Bedâunî, Ekber ve dostlarını karalamak için gerçekleri bile bile saptırdı. Ancak Bedâunî'nin ithamı, genel olarak ulemanın yönelttiği çok daha kapsamlı ithamın sadece bir parçasıydı. Onun kültür -eksenli düşünen, maddî lüksler kadar manevî lüksleri de olası en kötü ışıkta daima görmüş olan ahlâkçı dünya görüşünü temsil ettiğini zannediyorum. Ve komünalist saldırı yüksek bir teorik seviyede yürütülebilirdi. Ekber'i eleştirenlerin en göze çarpanı, yandaşları tarafından Müceddid-i Elf-i Sâni, yani ikinci (müslüman) bin yılın yenileyicisi diye adlandırılan Ahmed Sirhindî'ydi.

Ekber'in saltanatının en son yıllarında faal hale gelen Sirhindî [İmam-ı Rabbanî] en etkili müslümanların, Ekber'in temsil ettiği katı ve şedit dâvâya karşı ittifaka meylettiklerini açık olarak hissetti. Ekber'in Hinduizm ile uzlaşmasına şiddetle karşı çıktı, fakat davranışlarının köklerinin özellikle tasavvuf olmak üzere İslâm'ın kendisinde yattığını gördü. Sirhindî'nin kendisi de mutasavvıf idi; tasavvufî evrenselciliğe saf bir şeriat-eksenli çizgiden saldırmak, Geç Orta Dönemde pek çok şiddet yanlısının yapmaya devam etmiş olduğu gibi tüm daha içedönük hayat doktrinlerine karşı çıkmak yerine, mücadelesini tasavvufun kendi kalıpları içerisinde sürdürdü. Alâuddin Simnânî tarafından önerilen alternatifi benimseyerek, özellikle İbn Arabî'nin vahdet-i vücutçu doktrinlerine saldırdı. Sirhindî, mistik hayatın merkezî tecrübesi açısından, İbn Arabî'nin kendi sistemini geliştirmiş olduğu ilke olan vahdet-i vücud, yani "varlığın birliği" kavramının mistik araştırmadaki konumların uzun sıralamasında sadece bir aşamaya mukabil geldiğini iddia eder. Kendisinin bu aşamadan geçtiğini ve bu aşamayı geride bıraktığını ileri sürer. Bu tür tecrübeler sonucunda bulunan şeyin "varlığın birliği" olmaktan çok, "şahitliğin birliği" yani vahdet-i şuhûd olduğu söyler —ki bu, insanı Allah ve mahlukatı arasındaki nihaî ayrımın teyidine götürür.

Bu temelde, Sirhindî, tasavvufun yer verdiği oldukça kişisel mistik tecrübeyle şeriatın İslâm'ının icab ettirdiği yoğun bir sosyal aktivizmi uzlaştırmaya çalıştı. En ileri derecedeki mümin ile Allah arasındaki uçurum yeniden kuruldu ve Ruh'un dahilî hareketi üzerindeki haricî kanun üstünlüğü te'yid

---

bazılarından daha az revizyonisttir. Tripathi'nin *Some Aspects of Muslim Administration* (gözden geçirilmiş ikinci baskı, Allahabad, 1956) adlı eseri daha mâkuldür, ancak o denli muhayyileye dayalı değildir. Bu eser, "Mughal" teriminin kullanımından doğabilen üzücü etkileri tesadüfen göz önüne serer ve bu terimi "Moğol" ile bilinçsizce denkleştirir: bazan Tripathi sanki Râjpûtlar, Moğollar ve Sünnîler üç karşıt grupmuş ve sanki Hintli Moğolların eski putperest Moğol kavramları ile yaşamalarını bekliyormuş gibi konuşur.

olundu. Sirhindî, Hindistan'a yeni gelmiş olan Nakşibendî tarikatına mensuptu ve bu tarikatın onu kendi devrinin kutbu veya "kayyum"u, yani "insan-ı kâmil"i olarak tanıyan yeni bir kolu olan Müceddidî Nakşibendîliği kurdu. Bu Nakşibendîler sebatla Sirhindî'nin fikirlerini, diğer tarikatlarla çekişerek, Timurîlerin dönemindeki Hint İslâm'ınının baskın kalıplarına karşı yaymaya çalıştılar.

O zamanlar için Sirhindî gibi insanların etkisi hafifti.[8] Ekber'in oğlu ve halefi Cihangir, Sirhindî'yi hapsetti, fakat pişman olduğunu düşünerek ona biraz şeref bahşetti ve onun ardından gelen (uzun bir süre önce sorun çıkartan, ancak bastırılmış olan) kişinin Pencap'taki evine dönmesine izin verdi. Kültürün ahlâkî ve evrenselci yönelimi, imparatorluğun organizasyonu ve saray hayatı kalıbında köklü biçimde kurulmuştu. Saygı gören Cemâ'î-Sünnî ulema, onyedinci yüzyıl boyunca şeriatı hindu haklarına uygun biçimde yorumlamak için içtihad hakkını kullandılar. Bu anlayış ücra yerlerde kabul görmüştü: bir Mazdekî (aralarında ayrı bir dinî hizbi temsil ettiği aşikâr olan, Hindistan'daki Parsî cemaatinden) bir dinler araştırması olan *Dabistân-ı Mezâhib* adlı Farsça bir kitap yazdı (1657). Bu eser, İsmailîler gibi, çoğunluktan ayrılanlara yakın, ancak daima bir Mazdekî canlılığını muhafaza eden, tüm dinî hakikatin nihaî birliğine adanmış bir kitaptı. Ancak tam bir İslâmîleşmiş form içerisinde, olağan müslüman ifadesi olan "Bismillahirrahmanirrahim" ile başlaması olsa olsa doğal gözükür. Eser, müslümanlar ve hatta bazı hindular arasında dahi oldukça popülerdi. Müslümanlar mutlak yönetici unsur olarak kaldıkları sürece, müslüman yönetici sınıfların evrenselci eğilimlerine karşı muhalefet, uygulanan belirli politikalara karşı dahilî çekişmeler olarak kaldı ve İslâm'ın mukadderatı henüz sorgulama konusu yapılmadı.

HİNT İSLÂMÎLEŞMİŞ SANATININ MÜKEMMELE ULAŞMASI

Buna mukabil olarak, Timurî imparatorluğu, Ekber'in ölümünden sonra da ayakta kalmaya muktedir olduğunu ispatladı. Ekber'in hayatta kalan yegâne oğlu, Cihangir (1605-27) birtakım alışkanlıklara müptelâydı, ve hayatının son evrelerinde babasını hayal kırıklığına uğrattı. O kadar ileri gitti

8. Sirhindî'nin takipçileri onun etkisini hayli abarttılar. Bu abartmalar Subhan'ın Hint tasavvufu hakkında yazdığı gayrisiyasî bir esere bile nüfuz etmiştir. Sirhindî'nin spekülatif düşünüşü hakkında İngilizce yazılmış en önemli çalışma olarak bkz. Burhan Ahmad Faruqi, *The Mujaddid's Conception of Tawhid*, (Lahore, 1940; ikinci basım, 1943). Ne yazık ki, Farukî'nin eseri son derece cahilâne ve bir o kadar yobazcadır. (Pakistan'ın çalkantıda olduğu, eserin yazıldığı dönemin atmosferi, Farukî'nin "İslâmiyet büyük keder içindeydi. İnanmayanlar açıkça İslâmiyeti ve müslümanları alaya alıp suçlayabiliyordu" gibi cümlelerinden kolayca anlaşılan bir ciddiyet içerisinde çizilmektedir.) Bu eserin tarihî iddiaları değersizdir.

ki, son yıllarda, büyük bir kapasite göstermeden, kendisinin halef seçilmesini öngören bir düzenlemeye teşebbüs edildiği vasatta babasına karşı direnmişti. Ekber tarafından kurulan sistem, bununla birlikte, ana işleyiş hatlarında ciddi bir zaafa uğramadı; Cihangir danışmanlarını, en iyilerinden bir kısmına itiraz etmiş olsa bile, hikmetsiz bir şekilde seçmemiş gibi gözüküyor. Şeriat-eksenli düşünen kesimi hücuma geçirecek tavırlardan çekinme hususunda daha dikkatli olsa; ve daha zayıf bir iktidar sergilese bile, bir bütün olarak, babasının dinî ve kültürel politikasını sürdürdü. En başta Ekber'in, taşınmak üzere müridlerine kendi resmini vermesi gibi tarikat uygulamalarını sürdürmeye çalıştı; fakat Ekber'in şahsiyeti olmaksızın, böyle bir teşebbüs tatbik olunamazdı. Bazan Cihangir doğrudan önyargıya gömüldü. Fakat sarayın kültürünün yönelimi Cihangir'in kişisel sonuç alma eksikliğinden kaynaklanan ciddi bir kayba uğramadı.

Cihangir'in oğlu Şah Cihan (1627-58) aynı veçhile, bütün üzerinde, gerek siyasî, gerek kültürel olarak aynı geleneği sürdürdü. Hindu eserlerinin tercümesi ve hindu şairlerin himayesi sarayda devam etti (ve de, İslâmîleşmiş doğal bilimlere dair bazı eserler Sanskritçe'ye tercüme edildi), ve hinduların yüksek mevkilere iştiraki daha da arttı. Fakat din alanında, en azından ifade bakımından daha katı bir şeriat-eksenli düşünüşe doğru eğilimler göstermişti. Şah Cihan İslâm'a dönmeyi teşvik etti ve hindulara karşı belirli bağnazlık tezahürleri uyandırdı. Ayrıca, açık biçimde Şiîlere husumet gösterdi: bu, kısmen Ekber'in yayılma politikasını, Şiîliğin hudutları dahilinde güçlü olduğu Dekkan müslüman sultanlıkları pahasına güneye doğru yönlendirmiş olmasından dolayıydı. Her hâlükârda, imparatorluğun askerî gücü ve idarî etkinliği hükümdarların ve sathî politikaların değişmesinden pek etkilenmemiş gibi gözüküyor.

Timurî iktidarının aynı zamanda saray medeniyetinin en büyük zaferlerini temsil eden en muazzam ifadeleri güzel sanatlar alanında, bilhassa resim ve mimaride husule geldi. İmparatorlar ve onların önde gelen asilzâdeleri görsel sanatların tüm çeşidini himaye ettiler. Burada İslâmîleşmiş ilham, konfesyonel dinler arası bir kültürel verimliliğin temeli haline geldi. Bölgede özerk bir şekilde bir Hint-İslâmîleşmiş kültürünün süregelen oluşumuyla birlikte, bizatihî hanedanın temsil ve daima himaye ettiği haricî İslâmîleşmiş ilhamın bu oluşumla tekrar mezci olgusunu en açık bir şekilde sanatlarda görürüz. Hindistan'da, sık sık hinduların ellerinde, İranî İslâmîleşmiş sanat gelenekleri bazan incelikle, bazan daha keskin bir şekilde, Hint-İslâmîleşmiş sanatlarının özgün bir bileşimini husule getirmek üzere, tadil edildiler; bu bileşim Timuroğulları-öncesi döneme uzanan kökenlere sahipti, ama en doruğa ulaşması bu zamanda vâki oldu—ve bu kısmen, öncelikle yabancı modellerin müdahalesinden kurtularak gerçekleşti.

Şîr-Şah'ın yönetimi altında mimarideki Hint-Timurîlerle bağlantılı stiller zaten tebarüz etmekteydi; Ekber'in yönetiminde bunlar tam anlamıyla görünür oldular. Timurîler, Çağatay anavatanlarının hatıralarını kendileriyle birlikte getirdiler. Devrin kubbeli türbelerine ait planlar Timurî Amuderya havzasının kubbelerini andırır; fakat eser ayrıntıları bakımından Hint-İslâmîleşmiş geleneğini sürdürür. Onun katalitik etkileri bakımından belki de en önemlisi Timuroğulları ailesinin ruhuydu. Ekber Timurîlerin sanatın himayesine duydukları muhabbeti miras almıştı ve ayrıntılara karşı kişisel bir ilgi duyuyordu. Kişisel zevki belli etkilerde bulunmuştur. Fethpûr Sîkrî'deki, çok gurur duyduğu ve neredeyse bugün bile bizi o günün hatırasına götürecek kadar canlı ve etkileyici durumdaki geçici başşehri, Nil-Amuderya bölgesindeki İslâmîleşmiş sanatın kemerleri ve yumuşaklığıyla birlikte, düz taş sütunları ve basık ama diri masifliği içeren hindu geleneği mimarisinin neredeyse kusursuz ve en etkileyici imtizacını sunar. Mimaride, Ekber, İslâmîleşmiş bir ruh içinde tasarlanmış olsa da, hindu tarzlarının taklit edildiğini görmekten hoşlanırdı. Resimde ise atalarına daha bağlı kaldı. Babası İran'dan mevcut en iyi ressamları getirtmişti, ve Ekber, gelecek iki halefinin de yaptığı üzere, onun örneğine hürmet gösterdi. Gerek İran'dan, gerek Maveraünnehr havzasından iyi ressamları Hindistan'a getirdi. Bununla birlikte, şahsen İranlı ustalarının gözetiminde çalışan Hint ressamların eğitimine müdahale etti; ki, Ekber'in bu ressamların ne yapabileceklerine dair kişisel sezgisinin bu Hint talebelerin bir kısmının kendilerine özgü bir tarzda ilerlemelerine ve dolayısıyla özgün Hint İslâmîleşmiş resim okulunun doğuşuna yol açmış olması muhtemeldir.

Ekber'in oğlu Cihangir de resmin hususî bir hamîsi olarak kaldı. Daha zarif bir tarzın sanatına ilgi duymaya yönelik aynı türden deneyimler, Safevî İran'a olduğu gibi, Hindistan'a da geldi, fakat onlar (İran'daki gibi) tam anlamıyla Timuroğulları resminin saf görselliğinin yerini alamadı. Hatta bu, yanı sıra, ister istemez tadil edildi; meselâ, Hint ressamlar insan tasvirlerinde detayları daha serbest biçimde vurguladılar. Safevî İran'ında belirli bir sınırlamayla ortaya konan portre resimler Timurî Hindistan'ında içtenlikle geliştirildi. Manidar bir dereceye kadar, formu bile tadil edildi. Özellikle resmin arka planına bir boşluk (mekân) anlayışı tatbik olundu (ön planı grafik yüzeyin özerkliğine dair kabul edilegelmiş kurallara tâbi kalmasına rağmen)—ufuk daha aşağıya çekildi (o kadar ki, seyreden, resmedilen objelerle daha doğrudan bir ilişki kurma imkânı buldu), ve bazı algısal (perceptival) etkiler bile kullanıldı. Tüm bu kaymalardaki bazı ayrıntılar Avrupaî tarza ve ruhundaki şatafatlı natüralizm ise aynı şekilde tümüyle Hindistan'a hamledildi.

Fakat ilham kaynakları ne olursa olsun, yeni olan şeylerin pek çoğu sanatın oynamaya başladığı yeni bir role katkıda bulundular. Hindistan'ın tarımsal monarşisinde, Timurîler, gördüğümüz gibi, saltanatlarının bağımsız

meşruiyetinin tonunu yerleştirmeye muvaffak olmuşlardı; ve bu sanatta, özellikle portre resimde ifade edilmişe benziyor. Ekber ziyaretçilere majestelerinin resmî bir jesti olarak kendi portrelerini hediye ediyordu, ve onun tüm saraylıların portrelerinin yapılması konusundaki ısrarı, münhasıran sarayını yücelten veya hatta ölümsüzleştiren bir unsur olarak tasavvur edildi. Gülün Timurî hanedanının ihtişamının ve güzelliği himaye edişinin bir sembolü haline geldiği; ve Şah Cihan bir gülü tefekkür ederken gösterildiğinde, bunun estetik bir zaaf değil, sembolik bir jest olduğu belirtilmiştir. Hint-Timurî sanatı, yani, içinde nesnel sembolizmin dinî maksatlarla değilse de en azından siyasî ve hanedanla ilgili maksatlarla bir yer edindiği, bir ölçüde hanedan sanatı halini almıştı.[9]

Bu sanat yine de keskin bir biçimde tadilata uğramış değildi; daha önceden eriştiği büyüklük küçümsenmedi. Sanat İslâmîleşmiş kültürün mutlak anlamda Hintli bir versiyonunu gözlü görülür hale getirmeye yaradı; bu marjinal tarz içinde, zengin Hindistan'ın tarımsal metanetini yansıtsa bile. Râjpût sarayları, Timurî sarayının gerçekte tüm Hindistan üzerinde etkileri bulunan resim okulu ile sıkı bir şekilde müttefik resim okullarını himaye etmeye başladılar.[10]

Müzik ve dans gibi daha geçici sanatlarda şu zamanda neler vuku bulduğunu kestirmek daha zordur. Onların büyük bir özenle gelişme kaydettiğini biliyoruz. Hint ve İran-Sâmi müziği, uzunca bir süredir muhtemelen aralarında daha yoğun bir değiş-tokuş da yaşayarak sıkı bir ilişki içine girmişlerdi (meselâ, talim görmüş Hint şarkıcı kızları Yüksek Halifelik Bağdat'ında ve muhtemelen Sâsânîler yönetiminde ödüllendirildiler); gerçekte, daha geniş bir anlamda, Hindistan'dan Akdeniz'e tüm bölgenin müziği aynı müzikal ölçeği ve müşterek bir çalgı grubunu kullandı, ve Garp müziği çok-sesli müziğin gelişimiyle onu bırakana kadar, bu derece benzer tarzlardaki modal kalıpları istimal etti. Fakat Hindistan'da müzik özelleşmiş bir istikamette işlenmişti ve her bir mod'a kendine özgü ince duygusal ve sembolik vazifeler tahsis edilmekteydi. Ortak temel bakımından, müslüman hâmilerinin kuzey Hint müzi-

9. Alvan C. Eastman, "Four Mughal Emperor Portraits in the City Art Museum of St Louis," *Journal of Near Eastern Studies* 15 (1956), 65-92'de Eric Schroeder'in *Persian Miniatures in the Collection of the Fogg Art Museum* (Harvard University Press, 1940) ve *Art and Thought*'taki (ed. G.K. Bharata [Londra,. 1947]) "The Troubled Image" makalelerindeki bazı telakkileri, benim burada hanedan sanatı dediğim şeyin özünü göstermek için kullanır, fakat benim çıkarsamalarımı benimsemiyor da olabilir.

10. James Ivory'nin, bu devrin tarzlarını ve ressamların hizmet ettiği idealleri resmetmek için, Timurî ve Râjpût resimlerini diri ve maharetli bir şekilde kullandığı güzel "The Sword and the Flute" filmi (Film Images, 1959) empresyonisttir; fakat bazı geçerli noktalar sunar.

keler ile Ganj ovası Hindistan'daki diğer ülkelere ek olarak Ökümen'deki uzak bölgelere ihracat yaptı. Uzak ülkelerce mâmul mallar çoğunlukla sadece Hindistan'da evvelce yapılanların tekrarını oluşturduğundan, bu uzak bölgeler çoğu zaman altın gibi her yerde istenen değerli hammaddelere ödeme yapmak zorundaydı. O halde Hindî bölgesi sadece Nil ile Amuderya arasındaki ayrılıkçı dinî cemaatler ve İran platolarındaki göçmenler gibi, salt insanları değil, yarıkürenin diğer kısımlarından kolayca taşınabilen kıymetli madenleri ve mücevherleri de kendi içinde massetti.

Hindistan üzerindeki iktidar müslümanların eline geçtiğinde, Hint müslüman saraylarının muhtemelen İslâm toplumunun en zengini oldukları düşünülegeldi. Gerçekten özellikle egemenliğini Hindî bölge üzerinde daha da yaydıkça, Timurî devleti, üzerinde tarıma bağlı istikrarlı bir sosyal ve siyasî düzenin kurulabileceği büyük potansiyel iktisadî kaynaklara sahip oldu. Onyedinci yüzyılda, saray hayatı herşeyden daha zengin hale geldi. Ne var ki, hem Cihangir'in, hem de Şah Cihan'ın hükümdarlıklarında, iktidarın bazı temellerinde sürekli bir bozulma vardı. Onyedinci yüzyılın ikinci yarısına kadar devlet malî güçlükler içerisindeydi. Kısmen devlet eskisine nisbetle daha fazla para ödemeye çalışıyordu; kısmen ise ekonomi, fiilen daha az tatmin edici hale gelmişti. Yararlanılabilir kaynaklar azalmıştı. Bunun nedeni, büyük ölçüde Timurî siyasetinin kendisiydi.

İmtiyazlı Timurî sınıflarının hem kültürel hayatı, hem de siyasî politikaları giderek daha da pahalılaştı. Askerî morali ve hatta disiplini koruma uğruna fethin sürmesi (Orta Dönemlerin daha yersizce kurulmuş askerî devletlerinde olduğundan kesinlikle daha gereksiz olmakla birlikte) yerindeydi. Safevîlerden ayrı olarak, Hint Timuroğulları, imparatorluklarını tamamlamak için girişimde bulunmak ve kuvvetli ordularını iyi halde tutmak için yeterince faal kaldılar. Ancak böyle bir askerî faaliyet sahası giderek daha pahalı bir hal aldı. Özellikle Dekkan devletleri üzerindeki hegemonyayı korumaya yönelik olarak ordu yavaş yavaş genişledi. Büyük bir merkezî iktidarın işareti olan top hantallaştı. Üstelik idare tarımsal iletişim araçlarıyla uzak bölgeleri kontrol etmekte zorlandı. Örneğin imparator Evrengzib karargâhını Dekkan'a taşıdığında memurlar onun bazı emirlerini yürürlüğe koymakta acele ettiklerinden dolayı, hatırı sayılır bir kriz husule geldi. Bu yüzden ordu hem Bâbur ve hem de Ekber'in çoğu eylemlerini karakterize etmiş olan hızlı hareket kabiliyetinden bir bölümünü kaybetmiş bile olsa, tesirli olmayı sürdürdü. Bununla beraber artık sadece daha pahalı olmakla kalmıyordu, kontrol altında tutması da daha zordu. Geniş bir idarenin dürüstlüğü muhtemelen tedricen yok oldu.

Aynı zamanda saray kültürünün kendisi de pahalılaştı. Timuroğulları hanedanı başlangıcından itibaren sadece saraydaki âlimleri ve sanatçıları de-

ğil, her türlü yabancı lüks malları da desteklemişti. Şu ya da bu nedenle İran'da veya Maveraünnehr havzasında yeterli himayeyi görmeyen hüner, Çin'den veya Avrupa'dan ya da aradaki herhangi bir noktadan mal getiren tacirlerin yaptığı gibi, zengin Hindistan'da sıcak ve zengin bir ilgi gördü. İmparatorluğun kapsadığı geniş alanda üst düzeyde bir dahilî düzenin ve siyasî güvenilirliğin sağlanması ile, Safevî imparatorluğunda olduğu gibi, saraydaki lüks yaşam artış gösterdi.

Ne var ki, lüksün artması bir bütün olarak ille de Hint ekonomisinin yararına değildi. Timurî devleti (Safevîler gibi) saray lüksü maksadıyla en büyük imalat teşebbüslerini üzerine aldı ve Hindistan'daki sanayi yatırımını bu ölçüde arttırdı. Ağırlıkla tarıma dayalı bir iktidar olduğundan, o dönemde hâlâ çok az önem taşıyan ticaretle pek ilgilenmedi. Hümâyun'un Gucârat'a karşı Portekiz'in müttefiki olduğu zamandan itibaren, denizyollarını (Gucârat fethinden sonra orada bulunan vilayet yetkilileri gözlerini denizden uzağa çevirmek zorunda kalmışlardı) kontrol etmek için nisbeten çok az çaba harcadılar ve bu durum Portekizlilere tekelleri tarafından bazı fiyatları arttırma imkânını verdi. Bununla birlikte tüccarlar İran'da olduğu gibi çok para kazandılar. Ancak önemli olan tarım ekonomisiydi.

Topraktan alınan vergiler Ekber'in dominyonlarının daha merkezî bölümlerinde, hiç olmazsa standart olarak elde edilen ürünün giderek üçte birine temel teşkil eden rakamın üzerine yükseldi. Bu artışın onyedinci yüzyıl boyunca refah düzeylerinin azalmış olduğu görülen çiftçiler tarafından hissedilmiş olduğu anlaşılıyor. Paranın değerindeki düşüş (Amerikan gümüşü nedeniyle olsa gerek) vergi saptamalarındaki büyük para artışlarının çoğuna açıklık getirir, fakat gerçek bir artış da belirlenmiştir. Dönemin eleştirmenlerinin, bu durumu, gelecekteki kazanç üzerindeki etkilerine rağmen zorla maksimum gelir elde etmeye meyilli olan subaylar (topraklarındaki üretimi arttırdıklarında devletin ödüllendirmesine rağmen) tarafından yapılan toprak tahsislerinin kötü idare edilmesine atfetmiş oldukları anlaşılıyor. Bunun nedeni ise merkezîleşmiş mansıbdâr rütbe ve maaş sisteminde mutlak olan tahsis edilmiş toprakların hızlı rotasyonu dolayısıyla, geçici toprak tahsislerine olan ilginin azalmasıydı. Görülüyor ki, süregelen merkezîleşmiş askerî disiplini mümkün kılmak için gerekli olan toprağa bağlı düzeydeki idarî teşkilatın aşırı yaygınlaşmasının neredeyse bu disiplinin bozulması kadar kötü sonuçları olabilirdi. Ne olursa olsun, zorla toplanan vergilerle birlikte, üretimde belli bir düşüş de saptanmaktadır. Köylülerin daha dolaylı bir şekilde imparatorluk denetimi altında bulunan (hükümetin yaygın olarak köylülere asiler olarak baktığı yerler olan) girmesi zor ağaçlandırılmış alanlara veya önemsiz hindu hükümdarları gibi Timurîlere ödenecek sınırlı miktarda şeyleri olan daha az sayıdaki İspanyol ya da Portekizli asilzâdelerin koruması altındaki alanlara kaçtıklarına dair birçok söylenti vardı. Büyük imparator, büyük idarî teşkilatın gerektirdiği

tahsisler için yeterli toprakları bulurken güçlük çekiyordu.[11] Evrengzib Âlemgîr, tahta çıkışından kısa bir süre sonra, hükümranlığının daha sonraki bölümünde neredeyse çok tehlikeli bir hal alan, birikmiş bunalımlarla yüzyüze gelmek zorunda kalacaktı.

EVRENGZİB VE ASİLER

Timuroğulları ailesi Ekber'in felsefî vizyonundan birşeyler taşıyan bir dizi üyeler ortaya çıkardı. Görmüş olduğumuz gibi, Cihangir, herhangi bir özel kabiliyeti olmamasına karşın bu görüntüyü korumaya çalışmıştı. Cihangir'in oğlu Hüsrev daha geniş fikirli olmuş olabilirdi; bir asi olarak katledilerek öldü. Şah Cihan'ın Kâdirî tarikatına kabul edilen en sevdiği oğlu Dârâ Şikoh, Upanişadların mutasavvıfların ilan ettiğinin aynısı bir hakikatin vahyedilmiş ifadesini içerdiklerini gösteren bir yazı yazdı. Yetenekli olduğu halde Ekber'in veya Bâbur'un dirayetli kafa yapısına sahip değildi. Dara Şikoh, kardeşi Evrengzib tarafından reddedildi ve öldürüldü. Böylesi çatışmaların her birinde, kesinlikle İslâmiyet adına, herhangi iki hak sahibinden daha şeriat-eksenli düşünmekte olana iltimas gösterenler vardı. Bu herhangi bir çarpışma getirmediği halde, müslüman yönetici sınıfı içerisinde evrenselci hanedanlık geleneğine karşı baskı sürekliydi ve muhtemelen, mütemadiyen güçleniyordu.

Evrengzib önceki hükümranlıklara ait genel politikadan derhal ayrılmadı. Ancak kişi olarak şeriat-eksenli düşünen ve cemaatçi biriydi. Ve hatta bağnaz bir mizaca sahipti. Ekber'den gelen Çiştî sûfîleriyle yakın ilişkileri olan Evrengzib bir muhtesibin kararına rağmen zikirlerde bu tarikat mensuplarının müziği kullanmalarını destekleme yönünde ikna edildi. Ancak aynı zamanda Sirhindî'nin takipçisi olan Müceddidî Nakşibendîlerle dost olduğu anlaşılıyor. Evrengzib fıkıh uzmanlarına bir vergi, bir tekel ödeneği, ve benzerlerini iptal etme imkânını verdi. Bu zemin üzerinde birkaç kişiyi idam eden (o zamana kadar bu olay, Timurî Hindistan'ında çok ender görülmüştü) ve Şiîlerin Hz. Hüseyin için yas anlamını taşıyan Muharrem ayinlerine karşı önlemler alan Evrengzib, Cemâ'î-Sünnîlerin sapkınlar olarak kınadıkları kişilere karşı son derece düşmanca bir tavır takındı. Bir tercih sözkonusu olduğunda şeriat-eksenli düşünmeyi ve Sünnî cemaatçiliğini destekleme eğilimi gösterdi.

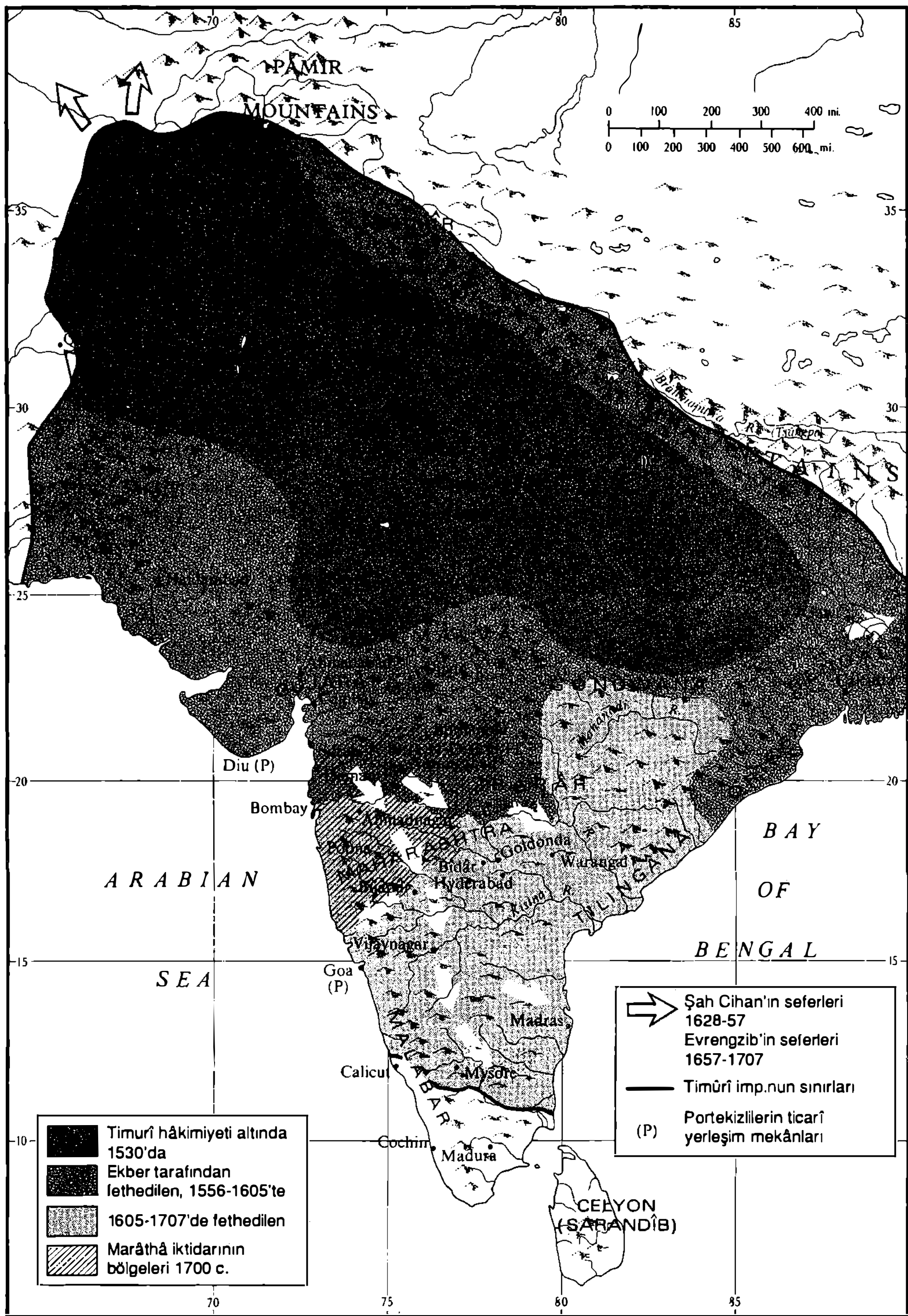
Süregelen iki Dekkan krallığını (Bijâpur ve Golkondâ) hâkimiyeti altına alma girişimini sürdüren Evrengzib hâlâ sadece babasının Dekkan'daki tem-

11. Hint-Timur iktisadî tarihine dair çalışmalara temel olan yayınlar W.H. Moreland'ın *India at the Death of Akbar* (bkz. yukarıda not 1) ve onun *From Akbar to Aurangzeb: A Study in Indian Economic History*'sidir (Londra, 1923). Tarım ekonomisine ilişkin olarak, bunlara İrfan Habib'in ilgili tüm konuları kapsayan kapsamlı ve özenli bir çalışma olan *The Agrarian System of Mughal India (1556-1707)* (Londra, 1963) adlı eseri de eklenmelidir.

silcisiyken, hükümranlığı boyunca sürecek bir muhalif güç ortaya çıktı. Dekkan sultanlıkları için askerî bir kuvvet kaynağı olarak hizmet etmiş olan Marâthâ kıyı bölgelerindeki hindu dağlılar, imparatorluğun yeni durumundan hoşnut değildiler. Şivaji'de Timurî sistemde kendisine kabiliyetleri ile orantılı bir yer edinmeye muktedir olamayan bir hindu Marâthâ komutanını liderleri yaptılar. Bu komutanın idaresi altında kendi dağlık arazilerinde bağımsız bir alan çizdiler ve orada hem Timurî devletlerine, hem de Bijâpur'daki Dekkan sultanlığına akınlar yaptılar. Dekkan'ın her tarafından gelen ülkesizler, (müslümanlar dahil) onlara katıldılar ve onları bastırma yönündeki birçok teşebbüse karşı başarıyla direndiler.

Evrengzib böyle tehditlere karşı en iyi cevabın, kendisi için müslüman kamp içinde, daha büyük çapta bir dinî disiplin olduğunu hissetmiş olabilir. Yine de dinî önyargıların artarak politikalarını etkilemesine meydan verdi. Örneğin şarap içmeye karşı Şah Cihan'ın evvelce yeltenmiş (ancak, şarapsız yapamayacaklarını hisseden batı Avrupalı bir topçu kolonisi nedeniyle yasaklamalara yönelik bazı kaçamaklara göz yumdu) olduğundan daha kesin önlemleri kurumlaştırarak, müslümanlar arasındaki çeşitli gevşekliklere karşı tavır koydu. Bununla birlikte şer'î ölçütlerde bir tür gevşeklik özel önem taşıyor ve bu hindularla mümkün olduğunca etkili işbirliği yapılmasını olası kılıyordu. Bu alanda ilk başta nisbeten ihtiyatlıydı. (Hükümdar olarak) katıldığı hindu festivallerinin sayısını azaltarak saraydaki hindu müneccimleri müslümanlarıyla değiştirdi. Nihayet ordu kampındaki bütün hindu festivallerini yasakladı. Müslümanların vergisini eskiden olduğu gibi düşük bir oranda tutarak hindu tacirler üzerindeki vergileri iki katına çıkardı. Hindu subaylarını görevlerinde bıraktı, ancak onlara daha az sorumluluk verdi. Bununla birlikte 1679'dan itibaren Evrengzib en sembolik olarak zımmîlerden alınan cizye vergisinin tekrar yürürlüğe konulmasında olduğu gibi, şeriat hukukunun zımmî gayrimüslimler bakımından gerektirdiği hususlara uygun olarak, bütün zorlukları hinduların üzerine yıkmaya kalkıştı. Bu zorluk çoğunlukla ağır bir vergi idi, orduda görevli zımmîlerden bile onur kırıcı bir şekilde toplandı. Evrengzib'in siyasetinin en göz alıcı ifadelerinden biri de, çeşitli bahanelerle hindu tapınaklarının kapsamlı biçimde imhasıydı.

Bu dinî politikalar artan iktisadî gerilimleri karmaşıklaştırdı. Elbette muhalif dinî politika bunlara karşı hiçbir şey yapamamış ve bunun lüksü özendirmesiyle de, muhtemelen köylülerin sıkıntıları artmıştı. Çeşitli geleneklere ve inançlara bağlı imtiyazlı gruplara ortak bir görkemli kültürü paylaşmalarına imkân vermeye yeterli olan nazik ve kibar evrenselciliğin oldukça imtiyazlı sınıfların ince katmanlarının ötesindeki insaniyetli ilişkilere fazla katkısı olmadığı anlaşılmaktadır. Yüzyıllık evrensel sosyal adalet rüyasının hizmetinde ne kadar sevimli olursa olsun, mutlaka böyle bir kültürün bulunması gerekli değildi. Daha sonraki hükümranlıklar süresince kırsal kesimlerdeki daha



Hint-Timur İmparatorluğu, 1526-1707

az imtiyazlı sınıflar arasında hoşnutsuzluğun artmış olduğu görülür. Ama ne yazık ki şer'î bir komünalist bağnazlık bu süreci tersine çevirmeye de yaramadı. Şeriatın ruhunun idealde aldatıcı bir şekilde vergilendirmeyi hafifletmiş olabilecek saray harcamalarını azaltmayı gerektirmiş olabilmesine rağmen, yenilenmiş bir şer'îciliğin fiilen yönetebileceği katılıkta değildi.

Köylülerin önemsiz kaçış ve direnişleri yeterince yaygındı, ancak başlıca köylü isyanları şimdi ortaya çıktı. Yaygın olan Jât kastı arasın da, Agra yakınlarında çıkan Ganj ve Jamunâ arasındaki Dôâb tarım alanlarındaki hindular arasındaki büyük bir ayaklanmaya, halka ait bir tapınağın yıkılması yol açtı. Bununla birlikte başlıca sâikin dayanılmaz vergilendirmenin yarattığı umutsuzluk olduğu görülüyor. Köyler arası kast dayanışmasından yararlanan köylüler ve daha az sayıdaki toprak sahipleri vergi tahsildarlarını defetmek ve hatta civar kasabalara akınlar yaparak saldırıya geçmek için işbirliği yaptılar. Asiler bağımsızlıklarını takriben 1669'dan 1689'a kadar korudular. 1670'lerde Jât ülkesinin batısındaki dağlık arazide Kebîr'e itaat ederek yaygın bir dinsel evrenselcilik ifade etmiş bir hindu dinî hareketi, dinsel bir kült vardı. Bu kült Satnâmî köylü isyanını mümkün kılan bağları sağladı. Yoksa, büyük ölçüde Jâtlarınkiyle aynı kalıbı taşıyordu.

Ancak bu ayaklanmaların en sıkı bir şekilde yerleştirileninin Sih mezhebine ait olduğu aşikârdır. Zaten Ekber'in hükümranlığı süresince kendi guruları idaresindeki Sihler Pencap'ta güçlü bir sosyal bakış açısı geliştirmekteydiler. El sanatlarını ve ticareti geliştirdiler ve askerî İspanyol ve Portekiz asilzâdelerinin haklarına itibar etmemek yönünde bir eğilimi coşkuyla savundular. Zamanla kendi köyleri Amritsar'ı inşa ettiler ve hindu köylü sınıfını kapsamlı Hint toplumu içerisinde gittikçe kendi kendine yeten sağlıklı bir sosyal düzene kavuşturdular. Cihangir'in idaresi sırasında Sihler sarayla ilk defa olarak çatıştılar ve militanları arasında askerî bir disiplin geliştirmeye başladılar. Şah Cihan'ın idaresi altında ise, sadece bir ölçüde kendilerini ezen Timurî hükûmetiyle bir süre için açık bir savaş içinde bulundular ve kısmen bunun üstesinden geldiler. Kurucusunun evrenselciliği en sonunda, Pencap'ta en azından kasabalılar arasında eşitlikçi adaleti geliştirmeyi hedefleyen sosyal bir düzen yaratmak için amaçlanan kurumlara yönelik çok olumlu hususî bir sadakatin altında neredeyse ezildi. Bir nebze olsun Sih siyasal toplumunun var olmaya muktedir olduğu yerde de, eşitlikçi adaleti geliştirdiler. Neredeyse kaçınılmaz olarak, bu siyasal toplum kendisini böyle bir pratik seviyede evrensel uzlaşmaya yönelik herhangi bir eğilimi yeniden şaşkınlığa düşürerek, müslüman iktidara karşı açıkça dengelenmiş olarak buldu. Evrengzib idaresi altında ve özellikle de 1690'lardan itibaren imparatorlukla çatışma yeniden ve daha korkunç bir düzeyde patlak verdi. Evrengzib'in hükümranlığının sonunda ise, Pencap'taki Timurî iktidarı için önemli bir tehdit haline geldiler.

1763'E KADAR HİNDİSTAN TİMURÎ İMPARATORLUĞU

1526-30	Gücünü Kabil'de yeniden kazandıktan sonra Fergana'daki Timurî devletinden uzaklaşan Bâbur, Pânipât savaşını takiben İslâmî kuzey Hindistan'a hâkim olur ve Hint-Timurî (Moğol) imparatorluğunu kurar; kendisi bir hatıratçı olarak döneminin en ünlü Türkî yazarıydı.
1530	Bâbur'un ölümü.
1539-55	Şîr-Şah (1545'e kadar) ve Sûr hanedanlığı Moğol rejimini durdurur, ancak kuzey Hindistan'ın idarî bütünleşme süreci devam eder.
1556-1605	Üçüncü Moğol imparatoru (1562'den itibaren şahsen hükmeden) Ekber, hindu-müslüman kültürel ve hatta dinî münasebetlerinin gelişimini destekler ve Moğol kurumsal yapısını tamamlar; bu yapı kuzey Hindistan imparatorluğu içerisinde güneyde kalan bazı alanları ve Gucârat'ı ve de Hint-Acem sanat ekolünü de kapsar.
1590-91	Hint üslubu haline gelen, süslü ancak muğlak ve mecazlı üslubun Farisî şairi Urfî, Osmanlı şairi Nef'î'yi ve diğerlerini etkiler.
1595	Hint üslubunda yazan Feyzî'nin ölümü.
1602	Kendisini hem filozof-kral, hem de "insan-ı kâmil" olarak belirleyen Ekber'in tarihçisi, âlim ve saray-yanlısı Ebulfezl Allâmî'nin (Feyzî'nin kardeşi) ölümü.
1605-58	Cihangir (1605-27) ve Ağra'daki Tac Mahal'ı inşa eden Şah Cihan (1628-58) Moğol imparatorluğunda Ekber'in politikalarını devam ettirirler; sanat, özellikle resim ve mimaride saflığın zirvesine ulaşır; Hint yönetici sınıfı yarıkürenin her tarafından gelen yabancı lüksün yoğun kullanımıyla, ticareti yönlendirmişti.
1625	Klasik açılardan tanımlanmış bir tasavvufî yönelim içerisinde çalışan Ekber-karşıtı (evrenselci-karşıtı) reformcu Ahmed Sirhindî'nin ölümü.
1658-1707	Büyük Moğol imparatorlarının sonuncusu olan Evrengzib, işbirliği politikasını değiştirerek tüm Hindistan'ı müslümanlaştırmaya girişir; 1681'den sonra geriye kalan müslüman iktidarların tatlılıkla gönlünü aldığı, ancak Şivaji yönetiminde Marâthâların daimî bir hindu isyanını gerçekleştirdiği Dekkan'a nüfuz eder.
1700 civarı	Sonraki yüzyıllarda Urdu edebiyatının yükselişini şekillendirmek amacıyla, Moğol sarayının resmîleşmiş sözlü Urdu dili, İslâmî Dekkan'ın edebî popüler Urduca'sı ile birleşir.
1707-12	Moğol imparatoru Bahadır, bazı başarılarına rağmen, teoride hükümdarlığının haricinde, 1720 yılında doğu ve güney eyaletlerini kaybeden imparatorluğun zayıflayışını önleyemez.
1739	Nadir Şah Delhi'yi yağmalar ve Pencap'taki Sih mezhebinin dinî gücü, Marâthâ hindu konfederasyon orduları ile Afgan müslüman istilacılar arasında ihtilafa konu olan Hindistan'daki Moğol imparatorluk gücünün bakıyesini nihayete erdirir.
1762	Değişik müslüman geleneklerini şer'îcilik temeli üzerinde ve Sirhindî'nin birçok fikrinden destek alarak birbirine uyumlu kılmaya teşebbüs eden sûfî reformcu Şah Veliyyullah'ın ölümü.
1763	İngilizler, Yedi Yıl Savaşlarında Fransızların yenilgiye uğramasından sonra, birleşmemiş bağımsız Hint devletleri üstündeki kontrollerini büyük ölçüde genişletirler.

Bu meydan okumalara rağmen, veya tekrar bunlar nedeniyle, 1679'dan itibaren (cizye hakkındaki hükmün verildiği tarih), Evrengzib'in dinî politikası, onun en çok önem verdiği konu olmaya yüz tuttu ve henüz varolan ayaklanmaları bastırmadan yenilerine yol açtı. Evrengzib'in bir süre için böyle bir programı hemen hemen başarıyla uyguladığı görüldü. Onun mümkün olan her yeri İslâmlaştırma isteği Râjpût hanedanlığında büyük bir sorun olan otoriter şiddetle ifade edildi. Evrengzib tapınakları tahrip ederek ve diğer hususlarda şeriat-eksenli düşünen kesimin önyargılarını ifade ederek önemli bir Râjpût devletini, bazı Râjpûtluların hissetmiş olduğu gibi, müslüman bir eyalete dönüşürdü. Bu nedenle birçok Râjpût şeflerini isyana sürükledi. İmparatorluğun askerî ve siyasî erkânından başlıca kimseler onun politikalarının keskin muhalifleri oldular. Böylesi gelişmeleri felâket habercisi olarak gören müslümanlar vardı. Evrengzib'in oğullarından biri Râjpût ittifakını yeniden kurmak adına oldukça uygunsuz bir şekilde ayaklandıysa da, çok az destek sağladı. Giderek Evrengzib tüm bu konularda hindu imtiyazlarına karşı şeriat-eksenli düşünen bir müslüman duyarlılığını cezbetti.

Râjpûtlular bir an için bastırılır bastırılmaz, Evrengzib Dekkan'la—Şiî sultanlıklarıyla ve hindu Marâthalarla—olan meşgalesine yine döndü. Sultanlıklarla savaşa başlayan Evrengzib, onları kendisine karşı kâfir Marâthâlara yardımcı olmakla suçladı. İmparatorluğun gücünü bu görev üzerinde yoğunlaştırdı ve görevlileri atayacak yeni bölgeler bularak—ve eski hanedanlıklara sadık görevli ve insanları dağıtarak ve (bazı durumlarda) Marâtha kuvvetlerinin içine zorla sürerek—Marâthâları 1686-87'de itaatı altına almayı başardı. Üstelik yaklaşık 1691'e kadar akınları önlemeyi ve Şivaji'nin (ö. 1680) yerine tatmin edici bir halef bulmayan Marâthâların bazı dağ kalelerini işgal etmeyi başarmıştı. Böylece Evrengzib'in Hindistan'daki Timurî dominyonlarını çevrelediği ve pratikte her ayaklanmayı bastırdığı görüldü. Bununla birlikte isyanlar hızla yeniden güç kazandı. Marâthâlar eskisine oranla daha tehditkâr akınlara başladılar. Sihlerin ise bastırılmadığı görüldü. Evrengzib'in öldüğü 1707'ye kadar imparatorluk kaynaklarının tükenme tehlikesi ile karşı karşıya olduğu ve Timurî iktidarının her geçen yıl daha da zayıfladığı görüldü.

Evrengzib'in evrenselciliği reddi tutarlılıkla sürdürülseydi, sanırım ya imparatorluğu yok eder ya da temellerinden katı bir yeniden düzenlemeyi (özel bir dehaya sahip olmadan bu denli geç bir aşamada hemen hemen imkânsızdır) gerektirirdi. Böyle olduğundan dolayı politikası çoğu sadakati çok ciddi bir şekilde sarsmaya yetecek derecede uygulamaya konmuştu. Hükümdar, onları cesaretlendirir cesaretlendirmez, müslüman asilzâdeler arasındaki şeriat-eksenli komünalist politikayı canlandırabilecek kadar kuvvetliydi. Temelde dinî olmamakla birlikte, buna tepki olarak, ayaklanmalar dinî müdafaada kahramanlık rengine büründü. İktisadî güçlüklere rağmen, imparatorluğu or-

tak ayrıcalıklı çıkarlar temelinde bir arada tutma yönündeki fırsatlar kaçırıldı. İktisadî darboğazların bütün etkilerini göstermelerine engel olunamadı. 1707'de Evrengzib'in ölümüne kadar imparatorluk ciddi bir şekilde zayıfladı. Komünalist politikanın o zaman terkedilmesine rağmen, imparatorluk hiçbir zaman tamamıyla düzelemedi. Evrengzib, kendi itiraflarında da belirttiği gibi şeriatın köylüler için koruma ve adalet gerektiren yönünü ihmal etmişti. İlk iş olarak şeriat-eksenli düşünen Sünnî kesimin düsturlarının korunmasına veya kurulmasına önem vermiş ve bu noktada bile başarısız olmuştur.[12]

12. Evrengzib ve daha sonraki dönem üzerine otorite olan kişi, iktisadî ayrıntılarla ve insancıl konularla ilgilenen, tarafgirlikten uzak bir yazar olan Jadunath Sarkar'dı. Sarkar, Evrengzib'in büyük bir adam olduğuna dair hükmü anıtlaştırmış, ne var ki imparatorluğu tahrip etmişti. (İslâm hakkındaki bazı genellemeleri eski yanlış hükümleri öngörmektedir). Daha genel olan *Mughal Administration* (Kalküta, 1920) ve *Studies in Awrangzeb's Reign* (Kalküta, 1933) adlı eserlerinden de bahsedilebilinir; bu kitap tarihî, sağlam ve esasen siyasî bir eser olan Beni Prasad'ın *History of Jahangir*'inin (Oxford University Press, 1922) yerine uygun bir şekilde konamayacak derecede uzundur. Giriş bölümünde ilk dönemlere ilişkin faydalı bilgilerle birlikte Evrengzib'den hemen sonraki dönem için bkz. Satish Chandra, *Parties and Politics at the Mughal Court*, 1707-40 (Aligarh Muslim University, 1959). Chandra (aşağı-yukarı mekanik bir Marksist bakış açısını kullanarak) mutlakiyetçiliğin iktisadî iç çelişkileri ile alt-sınıf isyanlarına özel bir ilgi duymaktadır.

3

OSMANLI İMPARATORLUĞU: ŞERİAT-ASKERİYE İTTİFAKI, 1517-1718

Moğol hâkimiyeti çağının yaşadığı keşmekeşin ardından gelen büyük mutlak monarşiler içinde Osmanlı, onların en süreklisi ve muhtemelen en güçlüsü olarak ortaya çıktı. Safevî ve Hint-Timur imparatorluklarındaki gibi, Osmanlılar, esas sivil kurumları merkezî devlet otoritesiyle daha sıkı şekilde münasebettar hale getirdiler. Safevî devletinde, bu münasebet devrimci bir prensibe dayanıyordu; sonunda, normalliğin teessüsüyle, askerî-siyasî iktidar ile sosyal meşruiyetin temsilcileri arasındaki gedik yeniden açıldı. Hint devletinde münasebet siyasî ve az-çok evrenselci bir prensibe dayanıyordu ve bu, İslâm'ın hazmedebileceği bir meşruiyet-kazandırıcı otorite olmaktan daha da uzaktı. Osmanlı devletinde ise bu münasebet bizzat şer'î prensibin askerî yönüne dayanmıştır ve diğer iki imparatorlukta olduğu gibi, aynı engellere tâbi olacağı beklenmemelidir. Gerçekten Osmanlı devletinin başarısı, bazan, olgusal idi. Aynı zamanda, kalıcı da değildi; tarımsallaşmış-düzey toplumunun ikilemleri nihayet kendilerini gösteriyordu. Her zaman olduğu gibi, burada da hayat ısrarla geçmişin en iyisini bile aşmayı gerektirmiştir.

ASKERÎ MUTLAKİYETÇİLİK VE KAPIKULLARI

Osmanlı devleti, mutlakiyetçiliği içinde, hususî şekilleriyle özgün bir mahiyet taşımasına rağmen, temelde diğerleri gibi askerî bir karaktere sahipti. Diğerleri gibi, Osmanlı mutlakiyetçiliği de, merkezî iktidarı, tüm idarî şubeleri dahil, büyük bir ordu olarak telâkki eden ve bu orduyu şahsî hizmetinde sayan bir yönetim geleneği üzerine bina edilmişti.[1] Osmanlılarda bu anlayışın bazı veçheleri, özel bir insicamla uygulanmıştır.

---

1. Stanford Shaw, *The Balkans in Transition*'daki "The Ottoman View of the Balkans" adlı makalede (ed. Chas. ve Barbara Jelavich, [University of California Press, 1963], ss. 56-90) bu tavrı hususan Osmanlı imparatorluğunda görülen şekliyle harikulâde bir vukufiyetle tasvir ediyor. Osmanlılarla ilgili olarak yazdıklarımın ilk müsveddelerine yönelik faydalı yorumlarından dolayı kendisine teşekkür etmem gerekiyor. Richard Chambers da bu sayfaları lutfedip okumuştu.

Aslî Osmanlı devleti, gerçekten askerî idi; fakat herhangi bir mutlak monarşi türünden uzaktı. Fakat devletin askerî temelinin karakteri dönüşüme uğratıldı ve mutlakiyetçilik tedricen muharip gazilerin torunlarına da empoze edildi. Osmanlı askerî faaliyetleri uzaklığı büyük merkezî organizasyon gerektiren büyük hamleler haline geldiği zaman, sözü geçen az-çok düzensiz gazi birlikleri, sistematik askerî toprak bağışlarını ellerinde tutan liderleri zengin toprak ağaları haline gelirken, tedricen çoban ve köylü ahali halini almaya meylettiler. Değişen sosyal mevkileriyle birlikte, tavırları da değişti; kendi işlerini kurarak yerlerini sağlamlaştırdılar, kahraman bir lider olmaya değil, yerleşik bir hükümdarı kabule daha çok hazır hale geldiler. Aynı zamanda, güçleri de azalmıştır.

Öncü gazilerin askerî gelenekleri sürüp gitti. Silahlı kuvvetler hâlâ kendi kaderlerinin kâfirleri —ve belki artık Safevî devleti içindeki i'tizalci Şiîleri— itaate getirmek olduğunu kabul ediyorlardı. Fakat bu ordunun personeli, müslüman cengâverler ve abâen ced akıncılar olmaktan tedricen uzaklaştı. Ordu birbirine zıt ve rakip iki ayrı gruptan oluşmak zorunda kaldı. İmparatorluğun genişlemesiyle eski gazi aileleri, reislerinden gittikçe bağımsızlaşarak ve o zamana kadar başarılanlarla yetinerek toprak sahibi Türk aristokrasisini meydana getirdiler. Müşterek bir hükümdarlığın kuralları altında, her biri kendi hususî bölgesini idare etmekten mutluydular.

Merkezî bir hükûmeti her ne olursa olsun devam ettirmek için, II. Mehmed, Osmanlı devletinin beklenmedik zaferlerini onlarla takviye etmeye muvaffak olageldiği alternatif güç kaynaklarına dayandı. Bunlar, hıristiyan olarak bile hizmetleri geçen, fakat onaltıncı yüzyılda müslüman olmaya başlayan eski Balkan soylularının ailelerini kısmen içine alıyordu. Daha önemlisi, barutun kullanılmasıyla yeni bir unsur ön plana geçti. Ateşli silahların gelişmesiyle, piyade, hayatî bir sınıf haline geldi. II. Mehmet devrinden Kanunî devrinin (1520-1566) sonuna kadar, farklı şekillerde askere alınan piyade birliklerinin sayısı ve çeşidi arttı. Onların arasında çok iyi eğitilmiş piyade birlikleri olan Yeniçeriler, ordunun belkemiğini oluşturdular. Safevîlerde olduğu gibi, bunlar ve diğer piyade sınıfı, toplumun güçlü sınıflarından ayrı olarak, (çoğunluğu, nesep itibarıyla aşağı tabakadaki hıristiyanların çocukları olmak üzere) yabancılardan oluşuyordu. Maaşları hazineden alanlar (Yeniçeriler), askerî toprak bağışlarını elinde tutanların rağmına, çok dallı-budaklı ilişkileriyle, hükümdarın kayıtsız-şartsız tasarrufu altındaydılar. Kadro bakımından iyi takviye edilmiş hanedanın İstanbul'da yerleşmesiyle, Bizans'ın bazı siyasî fikirleri yeniden savunulmaya başlandı: aynı stratejik fırsatlar ve problemler yeniden ortaya çıktı. Ne var ki, bu siyasî fikirler tamamen İslâmîleşmiş bir şekilde müdafaa ediliyordu.

Bizans gerçekten mutlak bir monarşiydi, ve sadece imparatorluk strateji-

si değil, mutlakiyetçilik formları da ona birşeyler borçluydu. II. Mehmed, gazilerin torunlarının dışında, devletin değişik unsurlarına dayanarak, dedelerinin samimî sadeliği yerine özenli ve zarif bir resmiyet geliştirdi. Neredeyse bütünüyle bağımsız olan asilzâdelerin gücünü zayıflatmakla kalmadı, aynı zamanda devleti merkezî ve hiyerarşik bir biçimde organize etmeye çok gayret etti. Fakat, modellerinin resmî törenler vs. bakımından çoğunlukla Bizans'a ait olmasına karşılık, siyasî idealleri, büyük İslâm devletlerine dair hikâyelerle biçimlenmişti: Büyük Selçuklular, Anadolu Selçukluları, Moğollar (ki bunlar, doğrudan doğruya Osman ve Orhan gazilerin âmirleriydi) ve muhtemelen Timur'un kendisi, bir de Timurlular.

Selim, imparatorluğu genişlettiğinde, artık, merkezî iktidar yapısının en önemli dilimleri, başında padişah ile birlikte, tek bir ordu şeklinde organize edildi. Bu ordu içerisinde yalnızca askerler değil, aynı zamanda idareciler vardı. Bunlara çok çeşitli askerî rütbeler verildi ve ayrıca askerî toprak bağışıyla, giderek de maaşla mükâfatlandırıldılar.[2] İktidarın mükâfatları açıkça askerî mânâda düşünüldü; bütün imparatorluğun geliri, askerî katkılarına göre Osmanlı idareci sınıfının üyelerine pay edildi. Bu, aslen gazilerinkine uygun bir anlayıştı, ama padişahın şahsiyetinin ağır basmasıyla askerî himaye biçiminde bir lütuf şeklini aldı. Yine de, rütbe terminolojisi, Hindistan'daki mansıbdâr sistemine benzer şekilde, heterojen ve belirsizdi; hatta aldatıcı ihtimallere dayanıyordu. Buna göre, hükûmet merkezi, padişah ve ordusu neredeyse oradaydı. Asıl başkentin çeşitli birimlerinde politika üretmekten ve adaletten ve hatta merkezî malî hesapları tutmaktan sorumlu mühim memurların bile, padişah ordusuyla sefere çıktığında, savaşa gitmeleri beklenirdi. (Bu durumda, geride, barış zamanındaki görevleri için vekiller bırakırlardı.)

Bu "ordu"ya, hem bürokratları *(kalemiyye)*, hem de askerleri *(seyfiyye)* içine alarak merkezî otoriteyi tek elde topladığından dolayı, "idare müessesesi" adı verilmiştir. Maalesef bu deyim müslüman dinî müesseselerine çok belirgin bir zıtlığı ima ettiğinden, muhtemelen artık pek kullanışlı bulunmuyor; oysa, bu dinî müesseseler (*ilmiyye*'de olduğu gibi) tepesindeki mutlakiyetçilikle iyi entegre olmuşlardır.[3] Askeriye, yani "ordu ehli" gibi, mutlakiyetçiliğin

2. Selçuklular zamanından beri genellikle bağımsız müslüman emîrler için kullanılan "sultan" terimi artık ateşli silahlar devrinin büyük imparatorluklarına uygun düşmüyordu. Osmanlılar (seleflerini) takliden, "sultan" ünvanını kullandılar. Ama saraydaki daha düşük derecedeki şahsiyetler sözkonusu olduğunda kullanılan en yaygın terim, *padişah* idi.

3. "İdare müessesesi" deyimi *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent* adlı eserinde Albert Howe Lybyer tarafından türetilmiştir. (Harvard Univ. Pres , 1913). Bu deyim aynı zamanda *Islamic Society and the West* isimli eserlerinde, (Oxford University Press, 1950 ve 1957) H.A.R. Gibb ve Harold Bowen tarafından da kullanılmıştır. Mezkur eserlerde bu deyim, merkezî zorlayıcı bir gücün

bütün hizmetkârları, vergiden muaf, teoride askerî disipline tâbi ve hususî kadıları olan ayrı bir yapı oluşturdular; ve hatta bürokrasinin bile başındaki insanlar askeriye ile çok sıkı bir irtibat halindeydiler. Hindistan'daki benzerleri gibi, bu imparatorluk görevlileri, özgün haliyle, Osmanlı kültürünün asıl taşıyıcıları olarak kabul edildiler.

Fakat merkezî iktidara, yalnızca yegâne fetih ordusu nazarıyla bakılıyor değildi. Ordunun padişahın şahsî hizmetinde olmasını öngören bu beraberlik fikri, Abbasîlerin son zamanlarında gelişen ve Erken Orta Dönemde belirginleşen askerî kölelik geleneğinin ihtimamla uygulanmasıyla takviye edilmiştir. Buna rağmen, hâlâ güçlü olan asker ailelerinden başka, askeriyenin asıl askerî kesimi, hakikatte, ister askerler isterse bürokrasideki yüksek mevkili idareciler olsun, esasen hükümdarın kullarından oluşuyordu: ve temsil ettikleri hükümdara şahsen bağlılık normu, bilhassa askerî kesimde, hukuken onun kulu olmayan askeriye mensuplarını da içine alacak kadar genişletildi.

Osmanlılar bu konuda epeyce sistematik hale geldiler. Yeniçeriler ve belirli diğer birlikler ve herşeyden önce merkezî idarenin daha yüksek kademelerinde yer alanlardan pek çoğu neredeyse münhasıran ve titiz bir itinayla, çoğunlukla Balkan vilayetlerindeki hıristiyan ailelerin yetişkin oğulları arasından seçilerek askere alınıyorlardı (bu tür askere alma usulüne *devşirme* adı veriliyordu). Bu tarz askere almanın önemi imparatorluğun gelişimiyle arttı. Çocuklar, ilk eğitimleri için soylu tabakanın oralarda Osmanlı Türkçesini öğrenecekleri ve İslâm'a döndürülecekleri kırsal bölgelerdeki evlerine gönderiliyorlardı. (Bu ihtida işlemine çok az itiraz oluyordu, hatta bazı aileler çocuklarına böylesi bir tercih fırsatı verildiğinden dolayı memnun bile oluyorlardı). Sonra hususî bir göreve yönelik eğitim görmek maksadıyla tekrar İstanbul'a dönüyorlardı. Çoğunluğu piyade sınıflarına ayrılıyordu, fakat daha fazla istikbal vaad edenler, gelecekteki devlet görevleri için ayrılıyordu. Ki bu, devletteki her tür yüksek görevi içine alıyordu; bunlar İslâmîleşmiş kültürün tüm veçhelerinde eğitiliyor ve en yüksek mevkilere kadar yükselebiliyorlardı.

Bu "askerî" emperyal hizmetli sınıfı, aynı zamanda satın alınan kölelerden, meselâ Gürcülerden de sağlanıyordu; belirli sayıdaki bu Osmanlı kadrosu yabancı hıristiyanların gönüllü hidayetlerinin bir sonucu idi— ki bunlar nadiren eğitim görmüş kimselerdi. Fakat bütün bunların, bizzat padişah dışında, yerleşik Osmanlı cemiyetiyle ilgileri zayıftı. Eğitim görenler, askerler ve

---

içinde bulunduğu bir teşkilatı gösteren "hükûmet" deyimine tercih edilmiştir. Bu kurum, hükûmet etme sürecinin çoğu aşamalarını yürüten sair değişik teşkilatlarla, (özellikle adlî fonksiyonlarıyla birlikte, değişik inançların dinî teşkilatlarıyla —ki müslümanlarınkine Hıristiyanlıktaki "kilise"den ayırmak için "dinî müessese" adı verilmiştir—) karşılaştırılmıştır.

görevliler hep birlikte esas olarak hükümdarın dahilî teşkilatının bir parçası halinde bulunarak, kütlevî bir kapıkulu sınıfı oluşturdular. Eğitim görenler padişahın bahçelerinde çalışmak türünden işler görüyorlardı. Vazife başındaki Yeniçerilerin evlenmelerine umumî saray halkı ile bağlarını gevşetecekleri endişesiyle izin verilmiyordu. (Az-çok benzer tabiattaki daha alt seviyedeki saray halkı, bizzat yaşlı asilzadelerce himaye edilip yetiştiriliyordu).

Tabiî padişahın şahsî rolü sadrazamın varlığıyla hafifletilmiştir. Böyle bir görevliye II. Mehmed zamanında en yüksek kıdem verilmişti, ama Süleyman devrinde hiçbir kimseyle paylaşılmayan geniş bir otoriteye sahip oldular. Bütün teşkilatın başında sadrazam bulunuyordu: savaşta silahlı kuvvetlerin etkin başkomutanı, barışta ise maliyenin ve hatta adlî görevlerin başı oydu. Yanında, daha az bağımsız yetkileri olan ast seviyedeki vezirler bulunuyordu. Ordular, biri Rumeli'de, diğeri Anadolu'da olmak üzere iki (daha sonraları üç) beylerbeyi tarafından kumanda ediliyordu; kadılar da aynı şekilde biri Rumeli'de, öbürü Anadolu'da bulunan iki *kazasker [kadıasker]* tarafından tayin ediliyordu. Fakat sadrazam bütün bunların üzerindeydi; statüsü, bizzat padişahtan sonra en büyük saygıyı gördüğü (genel İslâmîleşmiş tarzda yapılan) özenle hazırlanmış göreve başlama törenleri ve mehterle resmen belirlenirdi. Karargâhı, ihtişamlı yapısına kinaye olarak Bâb-ı Âli diye adlandırılır ve yabancılar da Osmanlı idaresini bir bütün halinde bu adla anarlardı. Yine de mutlakiyetçi prensip içinde padişah, sadrazam da dahil olmak üzere bütün kullarını dikkatle tarassut ediyor ve yazgılarını belirliyordu; ve uygulamada, bir yönüyle değerli bir vezir, bazan aceleyle idam edilebiliyordu; ama maalesef (diğer mutlakiyetlerde de görüldüğü gibi) böylesi bir vak'a, daha çok padişahın şahsî gözlem ve dikkatinden çok bir harem entrikasının sonucu idi.

Selim zamanında imparatorluğun topraklarının genişlemesi, mutlakiyetçilikteki şahsî himayenin havasını geliştirdi. Kapıkulları halini alan askerî "yabancılar" yerleşik Türk aristokrasisine rakip, hatırı sayılır tesanüdü bulunan bir sınıf meydana getirdiler. Padişah ve tepedeki maiyeti, iki grubu birbirine karşı kullanarak, imparatorluğu kontrol edebiliyordu. Fakat imparatorluğun boyutlarının genişlemesiyle, daha yeni topraklar, bilhassa Arap toprakları, Türk askerî aristokrasisini (yeni ülkelere) dağıtmaktan ziyade, köksüz ve hareket edebilir haldeki görevlilere devretme yoluyla, çok tesirli bir şekilde idare edilebildi. Böylesi devirler *(iltizamlar)*, daha saf biçimde askerî bağışlar mahiyeti taşıyan *(tımarlar)*'ın aksine, merkezî hazineye doğrudan gelir getiriyorlardı. Bundan öte "yabancılar" uzmanlaşmış piyade birlikleriyle birleşirken, eski aristokrasi, artık ikinci bir askerî sınıf olan süvari bağlarını güçlendirdi. Sonunda ikinci grup başarı kazandı Ve Kanunî zamanında imparatorluğa güç kazandırdı. Onyedinci yüzyılda (şeriatın konumlarından farklı olarak) yüksek bir Osmanlı mevkiine gerçekten müslüman bile olsa eski yerleşik ailelerden birini getirmemek neredeyse bir zorunluluk haline gelmiştir. Bu,

böyle bir görevlinin padişahın resmen şahsî kulu olduğu hükmünden çıkarılmıştır (oysa doğuştan hür olan bir müslüman padişahın kulu olamaz). Böyle bir kul ise akrabalarını hariç tutarak, mirasını padişaha bırakabilir. Memurun mirasçılarının (ki genellikle mirasa konarlar) devletin sorumluluk mevkilerinden uzak tutulmakla Osmanlı kibar tabakasına girecekleri farzediliyordu. Bu noktadan hareketle, eğer eski ailelerin evlatları siyasî olarak yükselmek istedilerse, özel bir istisnayla, çoklarının yaptığı gibi, padişahın hukukî "kulları" olmalarına izin verilmiş olmalıdır.

Fakat merkezî otoriteyi pekiştiren (Safevî devletinde olduğunun aynısı) değişiklikler, aynı zamanda onun askerî karakterini zavıflattı. İmparatorluğun kullarının (ve imparatorluk hazinesine doğrudan gelir sağlayan sistemin) üstünlüğü, askerî toprak bağışlarını tamamen elinde bulunduran eski ailelerin zararına, idareye resmî askerî yapısının rağmına, gitgide artan biçimde sivil bir ton kazandırdı. Bizzat "askerî şahıslar" arasında, asıl bürokratların hiçbir zaman yüksek bir mevkiye gelmelerine izin verilmemesine rağmen, genellikle (daima değil), hazineyi kontrol eden, edebiyat eğitimi görmüş, ve daha fazla askerî nitelikteki kimselerden daha kıdemli askerî şahıslar vardı. Hindistan'da da görüldüğü üzere, Devvânî'nin mutlak monarşiyi adaleti devam ettiren "gerçek hilâfet" olarak meşru gösteren ve askerleri ikinci plâna indiren yazıları, sarayda çok seviliyordu. Devlet imajı kuvvetli fertlerin ve yakın akrabalarının nisbeten geçici prestijlerinden bağımsız olacak derecede güçlüydü; bu, herhangi bir padişahın şahsiyetine çok çok az müracaat etmekle işlerini yürütebilen bir bürokratik yapının merkezi olarak asırlarca süren bir hanedanı destekledi. Devlet sadece padişahın şahsından değil, kendisine hizmetin askerî teoride yegâne maksat olduğu yönetici aileden de o kadar bağımsız addedilmişti ki, İstanbul'da konumlarını hak ettikleri üzere sürdürme durumundaki Osmanoğulları silsilesinin sona ermesi gerektiği gibi konular dahi müzakere konusu yapılmıştı.[4]

Bununla beraber, merkezî iktidar müessesesi askerî nokta-i nazarla ilgili biçimde devam edip gitti; onaltıncı yüzyılın tamamında ve onyedinci yüzyılın büyük bir bölümünde, kamu hizmeti, gövdesini meydana getiren silahlı kuvvetlerle birleşmiş haldeydi. Silahlı kuvvetler ise, morallerini ve hatta alışkın oldukları gelir düzeyini devam ettirebilmek için, yine ilhakçı savaş ganimetlerine dayanıyorlardı. (Bilhassa imparatorluğun servetinden kendilerine cö-

4. Hıristiyan Avrupalılar, bazan yerleşmiş bir kanunun verdiği temkinle, sabit bir miras mantığına sahiptiler. Bu sebeple, Kırım hanlarının, politikaları bir tükenişi her zaman mümkün kılan Osmanlıların en tabiî alternatif mirasçıları olduğu varsayımı ortaya çıktı. A.D. Alderson'un *The Structure of the Ottoman Dynasty* adlı eseri (Oxford, 1956) zengin bilgilerle doludur; ne var ki bu sabit halefiyetin *bazı* kuralları olması *gerektiği* ile ilgili önyargısından kurtulamamıştır.

mertce dağıtmadığı için ağalarını hal' etmeye sürekli hazır olan Yeniçeri birliklerinin düşük maaşlı olanlarını desteklemek için). Dahası, mutlakiyetçiliği teb'asının sosyal yönden daha mühim sınıflarına bağlayan bu ideoloji, bu askerî görünümü güçlendirdi; ki bu ideoloji, bir dereceye kadar, hayatiyetini askerî başarılara borçluydu. Hukuken padişahın kulları olan askerler ve yöneticiler yalnızca ganimetleri kendileriyle cömertçe paylaşan idareciye hizmet ettiklerini açıkça söyleyebiliyorlardı. Saray entellektüelleri, rejimi âdil monarşiyle ilgili eski Felsefe ideallerine göre yorumlamış olabilirler. Kibar ve sanayiyle ilgili sınıflara göre ise; devletin gayesi, herşeyden önce İslâm'ın korunması ve himayesi ve hükmünün yayılmasıydı: gerçek hükümdar hâlâ en büyük gaziydi, yalnızca öncü birliklerin başı değil, aynı zamanda şeriat hukukunun şer'an tesbit edilmiş bir temsilcisi ve bu münasebetle ulemanın temsilcisiydi.[5]

ŞER'Î HUKUK İLE MUTLAKÎ MONARŞİNİN BÜTÜNLEŞMESİ

Bütün bu imparatorluklarda şeriat başlıca rolü oynamıştır; Osmanlıda onun komünal talepleri (diğer yerlerde de olduğu gibi) yalnızca saray hayatı ile şehir hayatını birbirine bağlamaya hizmet etmekle kalmadı, aynı zamanda

5. Onsekizinci yüzyıldan önceki Osmanlı müesseseleriyle ilgili nasıl bir çalışma sözkonusu olursa olsun, işe Gibb ve Bowen'ın paha biçilmez değerdeki *Islamic Society and the West*'iyle başlarız. Bu münasebetle, bu eserin zayıf noktalarını hatırlatmamız gerekiyor. Eserin, belirli geleneksel tahminlerden hareket ettiği izlenimini edindim. Bu varsayımlar, onları okuyucunun zihnine yerleştirmeye hizmet eden noktalarına rağmen, kitabın bütünüyle bizzat tatminkâr olamayışına sebep olmuş gibi gözüküyor. Bunlar arasında, çok sayıda ayrıntıyı aksettiren üç husustan bilhassa bahsedeceğim: (a) İslâm toplumunun merkezî kültürel geleneği bütünüyle Araplarla, özellikle Sünnî Araplarla özdeşleştirilemez; öyleyse daha sonraki asırlarda Suriye ve Mısır'la da... Bu, kısmen, yazarların Osmanlı müesseselerini meselâ daha merkezî toprakların Selçuklu-Moğol-Timurlu geleneğiyle değil de, bir Memlûk "mazisiyle" karşılaştırma eğiliminden kaynaklanır: bununla birlikte bu eğilim daha merkezî geleneklerle ilgili maksada uygun pek eser bulunmayışına bağlanabilir. (b) Merkezî monarşik idarenin menfaati ve refahı, bütün olarak Osmanlı cemiyetininkiyle, niçin ve hangi cihetten olduğu sorgulanmadan aynı tutulabilir ve bu sebeple de merkezî otoritenin zayıflaması, kendiliğinden bizzat imparatorluğun hem askerî kudret hem de genel sosyal iktidar yönünden zayıflamasıyla bir tutulabilir. Gibb ve Bowen, mutlakiyetçiliğe gösterdiklerinin dışında, sair müesseselere de muazzam bir önem atfettiler. (c) Yine de yukarıdaki iki özdeşleştirme ile güçlendirilen bir düşünce tarzı onların gözünden kaçmamıştır: en ünlü Arap eyaletleri olan Suriye ve Mısır'la ilgili özel çalışmalara ilaveten, monarşinin başkentine komşu çevrelerdeki şartları inceleyen bir araştırma, bir bütün olarak imparatorlukta —gerçekte bütünüyle "Batı" başlığına reaksiyon duyan— "İslam cemiyeti"ndeki şartların yeterli bir tablosunu sunabilir. Ama tekrar edelim ki, böylesi bir seçim, çoğu kez kaynakların mevcudiyetinin rastgele oluşundan ileri gelmiştir ve yalnızca gönülsüzce kabul edilirler. Okuyucu, bunun sonuçlarından şüphe etme bakımından uyanık olmalıdır.

bizatihî saray hayatının daha yüksek kültürel formlarının en belirgin yegâne ilham kaynağı haline geldi. Ki bu bakımdan, şeriatın talepleri Safevî devletindeki Şiî kliazmınınkiyle ve Hint-Timur imparatorluğundaki Moğol tutkusu geleneğininkiyle mukayese olunabilir bir rol oynamıştır. Ulemanın, Osmanlı cemiyetinde, kendilerine yakışır yüksek bir rolü vardı.

Egemen olan ulema, İslâmîleşmiş toplumun fiilî askerî liderleriyle, çoğu kez tam bir ittifak derecesine varan bir hayat tarzını kabul etmeye sürekli meyletmişlerdir. Yüksek Halifelik devletinin çökmesinden sonra, bu, en dar dairede otoritelerini icra eden emîrlerin ulema tarafından belirli bir derecede meşrulaştırılması anlamına geldi; halbuki sırayla bozulmamış esaslı bir organ olarak ulemayı mahallî icra daireleriyle beraber terketmeleri beklendi. Moğolların miras bıraktığı devletlerin hâkimiyetinde ulema, kendilerini geniş bir askerî devlet içinde biraz daha alt mevkide buldular; bunu takip eden büyük imparatorluklarda, bütün türleriyle kültürel formlar imparatorluk müesseseleri ile ilişkiye girdiğinden, bir süre sonra, özerkliklerini biraz daha kaybettiler. Cemâ'î-Sünnî ulemanın Safevî imparatorluğundaki Şiî ulemanın yerini alması, öncelikle ikincisinin devlet kontrolü altında ast bir seviyede bulunmasıyla eş-zamanlı oldu, fakat bu, şer'î Şiîlik ile bağdaşmayan bir tarzda yapıldı ve tedricen ulema, kendi kendilerine bağımsız çalıştılar. Sonunda eğer bir ittifak var idiyse, ulemanın hesabına yine onlar tarafından gerçekleştirildi. Hindistan'da ulema Ekber tarafından kontrol altında tutuldu ve rolleri, şeriatın hakkıyla uygulanması imparatorluğun onunla serpilip geliştiği müslüman-hindu birliğine zarar vermesin diye, evrenselci kültür standartlarının devreye sokulması yoluyla sınırlandırıldı; sonunda ulemanın uzlaşmaz kısmı, sistemin yıkılmasına sebep olacak kadar, en azından siyasî anlamda dengeyi değiştirmeye muvaffak oldular.

Osmanlı imparatorluğunda ulema ile emîrler arasındaki ittifak, nisbeten eşit bir temelde devam etti ve gerçekten mesele hakikî bir senteze kadar vardı. Ulema devlet kontrolüne girdi, fakat böyle yapmakla şeriatı devlet hayatının merkezine getirdiler. Emîrlerle yapılan ilk Cemâ'î-Sünnî ittifakı, padişahın şeriatın toplumda her veçhesiyle uygulanışını kontrol dahil, otoritesini daha geniş bir alanda uygulayacağı şekilde yeniden tanınmıştır; oysa şeriat ve temsilcileri, askerî liderlerin icraatlarında zamanla daha mükemmel biçimde tanındı. Dinî müesseseler, Safevîlerde olduğu gibi, ne bağımsız hale geldi, ne de Hindistan'da olana kıyasla herhangi bir müslüman-hıristiyan birliğine hoşgörüyle bakmak zorunda kaldı. Şeriatın temsilcileri, büyük ölçüde imparatorluğun kendilerine ait olduğu zehabına kapıldılar.

İmparatorluklar arasındaki çelişkiler, geniş ölçüde onların tarihlerinden kaynaklanmaktadır. Osmanlı imparatorluğu gibi, Hindistan'daki Timurlu devleti ve hatta Safevî devleti, Moğol nüfuzu devrinden kalma siyasî yapılar

üzerinde geliştiler ve aslen o zamanın çeşitli siyasî şartlarını yansıttılar: Timurluların sonunda kendi içinde bölünen askerî monarşileri ve Safevîlerin bir kasabayı kendisine üs yapan mahallî müesseselerin hâkim olduğu askerîleşmiş tarikatı bunun göstergesidir. Osmanlı'da ise, elbette ki, çıkış noktası bir öncü gazi devleti idi. Her iki imparatorluğun da baskın şekil verici idealleri, büyük ölçüde bir imparatorluk meydana getirme yönüne tevcih edilen aslî miras tarafından belirlenmişti. Hint imparatorluğu, Hint cesareti ve sâfiyeti içinde varlığını güçlendirerek Moğol ve Timur imparatorluklarının kozmopolit haşmetinden esinlendiler; Safevî devleti, İslâm'ın eski merkezî topraklarındaki Şîa'nın ıslah gayretinden esinlendi. Osmanlı imparatorluğu da, sınırlarda Hıristiyanlığa karşı sürekli direnen gazilerin cemaat misyonundan esinlendi.

Safevî ve Timurlularda devlet, bir imparatorluk olma yolunda şiddetli biçimde alt-üst olup yeniden teşkilâtlanmadan geçerken, Osmanlı devleti çok tedricî biçimde gelişti. Bu sebeple, daha geniş imparatorluğun müesseseleri, yalnızca merkezî bir ilhama egemen olmakla kalmadı, aynı zamanda daha dar bir devletin müesseselerine doğru sağlam bir devamlılık gösterdi. Bunun da, devletin, hatta en kolay kontrol edilebilen parçalarının bile her zaman ikiye bölünmesi gibi arızî bir sonucu vardı: bir tarafta Anadolu ve Rumeli'nin çekirdek eyaletleri, öte yandan da güneydoğudaki başlıca Arap toprakları olmak üzere, kazanılan topraklar. Farklı Osmanlı müesseselerinin bütünüyle geliştiği yerler yalnızca söz konusu çekirdek eyaletler idi. Belki daha verimli bir sonuç, cemiyetin birçok nitelik ve müesseselerinin nisbeten köklü oluşunun devlet içinde şekillenmiş olmasıydı. Yani, farklı miraslar etkili bir biçimde birleştirilmekle kalmamış; bu bütünlük, mahallî olarak yerleşen ve âdetlerle kuvvetlendirilen birbirine bağlı çok sayıda müesseseyle somutlaştırılmıştır ve bunlardan birini, diğeri olmadan değiştirmek ancak ezici yeni çıkarların baskısını gerektiriyordu.

Özellikle doğrudan doğruya gazilerde izleri görülen komünalist anlamdaki kamu ruhu, derinden derine hissediliyordu ve yaygın biçimde dal-budak salmıştı; fakat bu diğer birçok itici güçle karışmış ve köklü sorumluluk deneyimiyle düzene sokulmuştur. Ulema ile devlet arasındaki ilişki, yeni bir rejimin ani yüklenişi sonucu değil, gazilerin kendilerini kitaplara vermiş ulemaya ve onların diktasına karşı olan aslî kayıtsızlıkları içerisinde, yavaş bir tekâmül içinde gelişti ve yerini cemaatî dayanışmanın istinadgâhları olarak ulemaya duyulan derin bir saygıya bıraktı. Ama gazilerin aslî idealleri, Osmanlı müslümanı muhayyilesini hâkim kılmaya devam etti. Savaşçı kabilelerin ve akıncıların baba dervişlerinden ziyade, hayat normlarını belirlemek için, şer'î ulemadan yardım istendi. Çünkü şehir, Osmanlı hayatının merkezi olarak, kabilenin ve kampın bulunduğu yerdi. Fakat Osmanlı toplumu, daima, bir bütün olarak ulemanın temsil ettiği ve gazilerin yolunda savaştığı bir müslüman

toplum olageldi. Nesiller geçtikçe, bu gerçek, kendisini devlet üzerinde daha bir ağırlıkla hissettirdi. Buna göre, sadece belirli sosyal kurumlar değil, Selim'in Arap topraklarındaki fetihleri zamanında (1517) kökleşmiş bulunan merkezîleşmiş imparatorluğun moral gücü, ona bir bütün olarak İslâm toplumunun öncüsü rolünü verdi.

Gazilerin toprak sahibi torunlarının, şeriat-eksenli düşünen tarikatları ve Cemâ'î-Sünnî ulemayı takip eden yüksek şehirli sınıfların dinî liderliğini kabul ettikleri görülür. İslâm'ın kâfirlere karşı yürüttüğü dâvâ, onlara göre, müslüman cemaatin ana kütlesinin dâvâsıydı; zaten bu cemaat aslında bu gaye için vardı. "Eski tarz gazi" ruhundan kalan kimi şeyler, acemî neferler olmalarına rağmen gayretli muhtediler olan Yeniçeri birlikleri arasında sürdürüldü. Bunlar, yolunda savaştıkları İslâm'ı, kısmen Yeniçerilerin uzun zamandır birlikte oldukları, şeriat-eksenli düşünüşe pek denk düşmeyen bir tarikat olan Bektaşîlerin gözüyle anlamaya başladılar. Fakat yine de komünalist bir prensibi temsil ettiler. Onlar, bununla Osmanlıların ilk devirlerinde geniş biçimde kullanılan hıristiyan devşirmelerin yerini aldılar. Ve aynı zamanda, ikinci defa, hıristiyan devşirmeler müslüman birliklerin yerini aldı. Bununla Osmanlı toprak bağışlarının hıristiyan sahipleri tedricen müslüman oldular; özellikle 1500'den sonra böylece topraklı askeriye sınıfı istisnasız müslüman oldu. Böylelikle Osmanlı imparatorluğu vasalları kadar, hindu generalleri ve bağışlanmış toprakları ellerinde bulunduranlarıyla belli bir manzara arzeden Hint imparatorluğuna zıt biçimde, katı bir komünal müslüman cephesi halinde kendini gösterdi. Selim'le beraber komünal İslâm hususundaki bu vurgu, bir dahilî ayırım mantığı noktasına da taşındı: Osmanlılar müslüman olmakla kalmayıp, Cemâ'î, hattâ Hanefî müslümanlar olmak zorundaydılar; ve Şiîlerin daha önce misli görülmemiş bir biçimde katliama uğratılması, komünalist bir mutabakata yönelik dürtüyü güçlendirdi. (Bektaşî sempatizanlığını hiçbir zaman bırakmayan Yeniçerilere gelince, Selim, böyle bir girişimde tamamen başarılı değildi.)

Garpta "Muhteşem Süleyman" adı verilen, devrinin teşkilatlanma işinin, göz kamaştıran kudretinin ihtişamından daha az bilindiği "Kanunî" Süleyman (1520-1566) ise, imparatorluğa merkezî müesseselerin belirgin biçimde şeriata ve komünalist ruha uygun olarak kodifiye edildiği klasik bir çağında başkanlık etti. Kanunî'nin saltanatı, kendisine hükmeden ruhun belirleyiciliği açısından, bir nesil sonra Hindistan'da çok daha farklı bir ruhla ortaya çıkacak olan Ekber'inkiyle karşılaştırılabilir. Şöyle bir istisnayla ki, Osmanlı devletinde yer almış bulunan şey, zaten müesses usullerin daha bir geliştirilmesi ve bütünleştirilmesiydi. Edebî ve sanatsal kültürde bile, Kanunî'nin devri, kendisini komünalist İslâm'ın canlı olduğu Osmanlı cemiyetinin klasik bir çağı olmakla belli etti.

Komünalizm üzerindeki vurguyla birlikte, şeriatın yüceltilmesi, ortak hükümlerini açıkça yaşadığını belli eden bir cemaat vasıtasıyla tabiî şekilde sürüp gitti. Resmen kontrol edilen ve sınanan sıkıcı ve uzun bir eğitim, onların resmî saflarına girmek için gerekliydi; hatırı sayılır bir muafiyete mâlik ve iyi teşkilâtlanmış kadılar ve müftüler gibi. Ülkenin (şeyhülislâm denilen) başmüftüsü, uygunsuz işleri sebebiyle padişahı azletme yetkisiyle donatılmıştı ve bazan (güçlü bir hizbin desteğini aldığında) bu yetkisini kullanmıştır da.

Aynı zamanda onlar, devletle de sıkı biçimde bütünleşmişlerdi. Onların bütün imparatorluk içindeki teşkilâtları, reislerinin padişahın iradesiyle azledilebildiği yer olan İstanbul'da merkezlenmiştir. Eğitilmiş ulemayı gerektiren merkezî büyük mevkiler ve bir dereceye kadar taşra mevkileri, özenli ve değişmez bir *cursus honorum* ile tayin ediliyorlardı. Bu, öğrenim seviyelerini ve başkentteki büyük medreselerde ders verme düzeyini de içine alıyordu. Bu şekilde dağıtılan bazı mevkileri işgal edenlerin, imparatorluktaki bütün mühim şer'î mevkilere tayin güçleri vardı; tabiî ki, bir vakfın desteklediği birçok mevki, vakfı kuranın isteği doğrultusunda hususî bir şekilde kontrol ediliyordu. Ulemanın mahallî organları büyük ölçüde özerkliğe mâlikti; böyle bile olsa, mahallî idareci bir ferdi tanınmış olan ulema organından ihraç etme yetkisine de sahipti.[6]

Bütün bu şer'î teşkilat, mutlakiyetçi rejimin ana kütlesinden uzak durarak hareket etti. Mutlakiyet rejiminden çok farklı olarak, şer'î teşkilat, çoğu kez, Osmanlı doğumlularla, cemiyette ileri gelen ailelerce işgal edildi. Ger-

6. I. Selim'in halife ünvanını Mısır'daki son Abbasî halifesinden miras aldığı söylentisi ve bununla bütün (Sünnî) müslümanların nihaî temsilcisi olduğu iddiası uzun zamandır cerhedilmektedir. Osmanlılar böyle bir iddiada bulunsalar da, bu fikir müphemliğini sürdürmektedir. Bazıları, Osmanlı padişahlarının Mekke ve Medine'yi kontrol ettiklerinden —ki bu onlara prestij sağlıyordu— ama daha mütevazi olan Memlûkluların yaptığı gibi "Hâdimü'l-Harameyn" lâkabını kullandıklarından bahsederler. Bu devletle halifelik fikrine destek veren şeriatı bir araya getiren husus, hususî bir Osmanlı senteziydi. Fakat bu, zamanın diğer büyük hükümdarlarının yaptığı tarzda, yalnızca feylesofların ve daha sonra Felsefe'den mülhem hukukçuların koyduğu ölçütlerle devam etti: her ülkenin kendi halifeleri vardı. Bütün tarımsal monarşilerde olduğu gibi, Osmanlılar, idarecilerinin sıradan biri olduğu fikrine pek tahammül edemediler; azametli deyimler kullandılar ve yaltakçılığı da sevdiler. Fakat onsekizinci asrın sonundan ve hatta ondokuzuncu asırdan önce, bunların hiçbirisi, tarihî iddiayı ve bununla gelecek üstünlüğü gösterir şekilde tefsir edilmemiştir. Bu, Sir Thomas Walker Arnold tarafından *The Caliphate* (Oxford, 1924) adlı eserde ve özellikle H.A.R. Gibb tarafından kısa ve fakat metodlu ve parlak denemesi olan "Some Considerations on the Sunnî Theory of the Caliphate"te gösterilmiştir. Bkz. *Archives d'histoire du droit oriental*, 3 (1939), 401-10. Gibb'in bu makalesi *Studies on the Civilization of Islam*'da (ed. Stanford J. Shaw ve William R. Polk [Boston, 1962] s. 141-50) yeniden basılmıştır.

çekten, bu alanda birinin en yüksek bir mevkiye gelme şansı ancak Osmanlı doğumlu olmasıyla mümkündü. Bu arada askerî-idarî görevlerinde kapıkullarıyla Osmanlı uleması arasında, her birisi devletin çok yüksek mevkilerine gelinceye kadar, hiçbir rekabet görülmezdi. Monarşiye merkezî idarede tam yetki veren bu personel ayırımı, aynı zamanda devlet personeli ile ulemâ arasında vakarlı bir işbirliği tesisi için lüzumlu bir unsurdu da, denilebilir.

Şeriat, devlet içinde, temsilcileriyle mukayeseli bir rol oynadı: yani, otoritesi yüksek bir seviyede kurumsallaştı ve özel sahanın dışında, arızî müdahalelere uğratılmıyordu; fakat inisiyatifi mutlakiyetçiliğin doğrudan yetkili kıldığı mercilerin elinde olmaya devam etti. En azından Moğollar zamanından beri şer'î "*örf*" terimi, hükümdarın otoritesine tahsis edilegeldi; daha sonra Osmanlı teamülünde, (daha erken Arapça'ya Grekçe "canon"dan geçen) *kânûn* terimi, örfün meşrulaştırdığı padişahın idarî bir fermanı için kullanıldı. Böyle bir kanun, yönetimin temel dayanağıydı. Devamlı ve gayrişahsî idi, çünkü bir padişahın kanun direktiflerinin haleflerince de bağlayıcı kabul edilmesi bekleniyordu. Artık kanun fermanlarının, şeriata uygunlukları düzenli olarak tayin edilen ulema tarafından tasdik edilmesi gerekiyordu. Şeriata uygun olan kanunun uygulaması devam ettiriliyordu. Meselâ, şeriatın miras kurallarının uygulanmasından çıkan tabiî bir sonuç olan arazi mülkiyetinin parçalanması olgusu, şer'î olmayan bir yola tevessül ederek değil, hayalî devlet mülkiyeti ile önleniyordu. Böylece miras bırakılacak şey yalnızca bölünmesi kabil olmayan bir kiralık meta oluyordu. (Tabiî ki âdet, bazı durumlarda şer'î bir dayanakla meşrulaştırılıyordu; ilk toplumun tarzı, bu âdetlerden dolayı bir derece kabule mazhar oldu.) Bununla beraber Kanunî Sultan Süleyman gibi bir hükümdarın kanun talimatnameleri, şeriata zıt olmadıkları dikkatle gösterilmeye çalışılmasına rağmen, şer'î gelenekten epeyce bağımsız bir çığır ortaya çıkarmıştı.[7]

Şeriat mahkemelerinin mutlak iktidarı üzerindeki çok sayıdaki sınırlamalar devam edip gitti. Aşağıda bazılarını belirtelim. İmparatorluğun bazı bölgelerinde mahallî olarak hükümferma olan, Hanefî mezhebi dışındaki mezhepler, şer'î hiyerarşi altında olmamalarına ve bağlayıcı bir otoritelerinin bulunmamasına rağmen, resmen tanındılar. Ama bütün bunlara mukabil tüm şer'î mahkemeler kendi faaliyet alanlarıyla sınırlandırılmıştı. Cemiyeti oluşturan çeşitli grupların, sadece gayrimüslim *milletler*in (zımmî teşkilatları organize edenler) değil, aynı zamanda müslüman köylerin, lonca esnafının, kasaba muhitlerinin vs. çoğu kez az veya çok şer'î temelli olan anlaşmazlıklarını

7. Halil İnalcık'ın "The Nature of Traditional Society: Turkey" adlı makalesinde, (*Political Modernization in Japan and Turkey,* Robert E. Ward ve Dankwart A. Rustow [Princeton University Press, 1964]) diğer mühim hususlar arasında, klasik Osmanlıların sosyal ideallerinin yararlı bir irdelemesi bulunmaktadır.

halleden dahilî vasıtaları vardı. Diğer taraftan yönetim seviyesinde de, şeriat prosedürüne bağlı olmayan mezâlim mahkemeleri ve diğer esaslı idarî mahkemeler de bulunuyordu; bunlar da prensipte şer'î kararlara uygun muhakemeler için ihdas edilmişti, ama (diğer imparatorluklarda olduğu gibi) keyfî, şahsî saiklerle, işkencenin her türlüsü dahil olmak üzere çok müfrit cezalar dağıtan yetkililerce şeriatın sert bir biçimde ihlal edilmesi de vâki olabilmiştir. (En azından II. Mehmed zamanından itibaren, bizzat padişah, keyfî zulmün en kötü örneğini veren kişi olmuştur. Buna mukabil daha güçlü padişahlar, tabiî olarak kendilerinden başkasına, bunu yapmayı yasaklamaya çalışmışlardır.) Ama şeriat, muteber ve geniş ölçüde etkili bir norm olarak kalmaya devam etti. Yetişmiş kadılar geniş çeşitlilikteki görevleriyle, mahallî idareciler olarak vazife gördü; meselâ İstanbul'daki istişarelerde sadrazamdan sonra iki büyük kadı ve müftü en yüksek rütbeye mâlikti.

Safevî imparatorluğunda Hanefî ve Şâfiî hukukunun yerini Şiî hukuku aldığı gibi, Osmanlı imparatorluğunda da Hanefî hukuku, Şâfiî, Şiî ve Mâlikî hukukunun rağmına resmî mahkemelerde müracaat edilen yegâne hukuk haline geldi. (Osmanlı mahkemesinin huzuruna getirilmesine gerek olmayan konularda, tabiî ki her aile veya esnaf loncası ya da daha genel olarak her bölge, sözü edilen mezhebin yarı resmî ulemasınca tefsir edildiği şekliyle, yörede kabul görmüş ata yadigârı hukuku takip etmeye devam etti. Mağrib'de Mâlikî hukuku, Osmanlıların kendilerini ilgilendiren durumlar dışında, yerinden çıkarılması mümkün olmayacak derecede kök salmıştı.) Oysa Safevî devletinde ulema, Şiî hukukunun uygun gördüğü ile aynı fikirde olmaya zorlanmazken, Hanefî hukuku sıkı bir kontrol altındaydı. Bu mezhep, şer'î yargılamayı daha etkili kılmak için olduğu kadar, Hanefî mezhebi içindeki (içtihat farklarından doğan) varyasyonları azaltmak amacıyla, daha ileri derecede kodifikasyona uğradı. Buna göre, imparatorluk kanun hukukunun standart hale getirilmesiyle beraber, şeriat sisteminin münasip biçimde standardizasyonu devam etti. Sonuç, imparatorluğun muhtelif topraklarında şümullü ve zamana uygun bir hukuk sisteminin bulunuşu idi. Yalnızca merkezî otorite değil, aynı zamanda Osmanlı cemiyetinin çeşitli müesseseleri, şeriatın tasvibini kazanmıştı.

İmparatorluğun adalet sahasındaki en büyük beyni, Sultan Süleyman'a Kanunî takma adını verdiren kanunî düzenlemeler yapısının baş mimarı, Ebussuud Hoca Çelebi (1490-1574) idi. Kendisi Anadolu'da önde gelen bir âlimin oğluydu. 1545 yılında Kanunî zamanında şeyhülislâmlığa yükseldi ve ölünceye kadar da aynı makamı korudu. Ebussuud Efendi şeriatın devlet içinde tanzim edilme tarzını meşrulaştıran prensipler çıkardı: bilhassa, kadıların yetkilerini yalnızca hükümdardan alacakları doktrini, onun direktifleri doğrultusunda şeriatla irtibatlandırıldı. Bu, birkaç yıl sonra Ekber'in Hindis-

tan'da savunduğu aynı prensipten bir derece daha güçlü bir yöntemdi ve Osmanlı imparatorluğunda, dikkate değer biçimde Hindistan'dakinden daha başarılı idi. Belki bununla şeriatın prestiji, kaybettiği kadar kazanç da sağladı: bunun başlıca örneği, Ebussuud'un büyük katkısı bulunan, yukarıda bahsi geçen arazi mülkiyetiyle ilgili kanundur.

Ebussuud, aynı zamanda zımmî gayrimüslimler statüsü içinde korunmaları kâbil olmayan, fakat imparatorluğun merkezî Cemâ'î-Sünnîliğince ihmal edilmeleri mümkün bulunmayan, hususan Şiî tarikatlar gibi ne de olsa epey taraftarı bulunan çeşitli muhalif azınlıklarla ilgili Osmanlı siyasetini de tesis etti. Böylesi meselelerde, komünalizmi su yüzüne çıktı: genellikle ihmal edilegelen Kürdistan'daki sapık bir mezhep olan Yezidîlerin mensuplarının öldürülmesini, zıt öğretilerinde çok serbest giden sûfîlerin idamını, ve nihayet kâfirlerle yapılan bir anlaşmaya riayet etmemeyi meşrulaştırdı. Moğol zamanından beri gelişen sosyal şartlar iktizasınca, ondan, kendi şahsî görüşü bile olsa, şer'î hususlarda bilgi istendi. Toplum disiplininin tehlikede olmadığı bir ortamda, Ebussuud, İslâm'ın yol gösterici prensibinden, insan tabiatını rencide etmeden medet umdu. Kahve içilmesinin yasaklanmasını reddetti, gitgide yaygın hale gelen kukla oyunlarına göz yumdu; ve zâhidlerin haram kıldığı çeşitli malî düzenlemeleri meşrulaştırdı.

Adlî çalışmalarının yanında (diğerlerinin de zaman zaman yaptıkları gibi) yeni bir Kur'ân tefsiri yazdı ve babası gibi, belirli bir derecede tasavvufa da çalıştı. Kendi zamanında ve bunu takip eden nesilde, tilmizleri devletin yüksek kademelerine eriştiler.

Böylece Moğol çağının anlayışı içinde tek başlı bir şekil alan eski mutlakî monarşi, ulemadan tam bir destek gördü ve şeriat ile kendi temsil ettiği ruhun bazı unsurlarını birleştirdi. Bu tevhid devam ettiği sürece, anlaşma daha sağlam, ve sentez daha önceki İslâm devletlerinden daha tamdı. Mutlakiyet, kendi kültürel serbestisine yönelen sınırlamaları kabul etti: II. Mehmed, Timurlularınkine karşılık olarak kültürel ilgi konusunda evrenselciydi, fakat Sultan Selim'den sonra bu tür eğilimler sarayda terkedildi. Ulema sonunda, şeriatın geleneksel gayrisiyasî hürriyetine ve kendilerinin her derecedeki sorumluluk mevkilerini tenkide yönelik cibillî isteklerine zıt bir kurumsallaşmayı kabul etti. Ulemanın gizli muhalefet mirasının geçici olarak zaptedildiğini neredeyse söyleyebiliriz —hatta Cemâ'î-Sünnîler bile, İslâm'ın dünyada muzafferâne hâkimiyetini, idarecilerden çok toplumu tasdik edici mahiyette gördüler. Mervanîlerin sürdürmeye, Abbasîlerin ise yeniden kurmaya muvaffak olamadıkları şey, İslâm'ın siyasî iktidarının entegrasyonu, ihtimal ki en azından bölgesel bazda bile olsa gerçekleştirildi.

OSMANLI REFAHI

Mutlakiyetçilik bu şartlar altında, tepede, imparatorluğu yönetmede dikkate değer şekilde muktedirdi. Önceleri bürokrasi, çok sıkı bir kontrol imkânı vermeye yeterli biçimde tanzim edilmişti. Onaltıncı yüzyılda eyalet valilerinin yetkileri yalnızca merkezden atanan çeşitli daha alt düzeydeki görevlilerce değil, aynı zamanda bölgede konumlandırılan muhtelif askerî birimlerin komutanları arasındaki otorite bölünmesiyle de sınırlandırıldı. Yine de mevziî suiistimaller genellikle imparatorluk ve şeriat bazında önlenebilsin diye, birçok eyalette valilerin yetkisi kâfi derecede kaldı; ve rezalet ölçüsüne varan keyfî hareketler bizzat vali tarafından Merkeze haber verilerek, anında cezalandırıldı.

Merkezî bürolar bizatihî yalnızca vergilerin toplanması ve suiistimallerin önlenmesiyle değil, imparatorluk dahilindeki toplumun refahının tüm veçheleriyle ilgilendiler. İmparatorluk içindeki tüm meskun yerlerin nüfusuna ve kaynaklarına, zanaatların durumuna, toprağa yönelik baskılara veya toprağı ekip biçenlerin herhangi bir talebine dair periyodik incelemeler yapılmıştır. Bu raporlara dayanarak, kimi zaman (ilhak edildiğinde, hıristiyan Kıbrıs'ın İslâmîleştirilmesi gibi) siyasî hedeflerin ama aynı zamanda iktisadî amaçların hatırına, hükûmet, teb'asını (her zaman gönüllü biçimde olmasa da) bir bölgeden diğerine serbestçe nakletti; çünkü devlet maliyesi ancak azamî refahla tam olarak idame olunabilirdi.

Osmanlı imparatorluğu genişledikçe, hâkimiyeti altına giren bölgeler, Garplı seyyahların da dikkatini çektiği üzere, normalde, refah itibarıyla bir artış tecrübe ettiler. Onbeşinci yüzyılda Balkan yarımadasında (çoğu kez sorumsuz) eski Slav soyluların dikkatli Osmanlı düzenlemeleri altında hıristiyan köylülerin doğrudan piskoposlarınca yönetilmesi uğruna yerlerinden edilmesi, köylüler için, daha kolay şartlarda ve muhtemelen nüfusun artış seyri içinde, daha büyük bir verimliliğe yol açmış gibi görünüyor. Onaltıncı yüzyılda, Suriye ve Mısır, iktisadî şartların daha da dikkatli bir bürokratik kontrole tâbi tutulmasıyla, kasabalılar ve köylüler için, Memlûklerin son günlerinde hissedilen hatırı sayılır çözülmeyle tezat teşkil eden bir refah artışını harekete geçirmiştir.[8]

Refah hiç şüphesiz sevinç ve sürur getirdi ve imparatorluğun süregelen

8. Bernard Lewis ve diğerleri tarafından yapılan çalışmalar Osmanlı idarî etkinliğinin olumlu sonuçlarını ortaya koymaktadır. Arap milliyetçiliği, hâlâ daha, bazan Mısır'ın 1517'de "Arap" yönetimini yerle bir eden "Türkler"ce fethedilmesinin, kötü idare etme ve refahı ortadan kaldırma sürecinin başlangıcı olduğu gibi akıl almadık tariflere kapı açıyor —bu nosyonlar A.E. Crouchley'in *Economic Development of Modern Egypt*'i gibi (Londra ve New York, 1938) bir eserin başında neredeyse klasik yanlışlıkla birlikte beyan olunmaktadır.

prestiji için bir temel teşkil etti. Fakat onun husule gelmesine yardımcı olan dikkatli kontroller, herşeyin her daim tadında olmadığını belgeledi. Şer'î adalet, geniş bir dairede, imtiyazın kötüye kullanılıp kullanılmadığına karar verme temeli üzere, bireysel adaletti; bireylerin Tarım Çağındaki çıkarlarının kavranması uyarınca, —rekabetleri ile birlikte köyler, loncalar ve şehir semtleri ve ordu birlikleri gibi— grupları resmen kaale almış değildi. Kanunî normlardan sapmanın, şer'î ölçütlerce tefessüh veya bozulma diye tanımlanan şeyin belirli bir düzeyi, hususan Arap bölgelerinde her zaman görülen rakip gruplar arasındaki müsabakalar vasıtasıyla taşınmasına olduğu kadar, olası temel grup imtiyazları husule getirmeye de bağımlı durumdaydı. Zaman zaman alışılmışın dışında bir mahallî idareci, mevcut ama yine de önüne geçilemeyen bir vâkıa olarak tahripkâr etkileri bulunan yerel kıskançlıkların tabiî seyrine müdahale ettiğinden dolayı, büyük bir sabırsızlık içinde yaşıyor olabilirdi.

Doğu Avrupa bölgesindeki İslâmîleşmiş toplum—Güney Denizlerinin veya kuzeyin zıddına—ticarî kadrolardan ziyade askerî ve toprak sahibi kadrolarla başlamıştı. Şüphesiz bu vâkıa daha az kurak toprakların nisbî tarımsal yoğunluğu tarafından pekiştirildi, ve her iki vâkıa, imparatorluğun Avrupaî karakterinin ve onun temel yapıları ile eski İslâm'ın İran-Sâmi topraklarında hüküm sürmüş bulunan yapılar arasında belirli bir zıtlığın pekişmesine hizmet etti. Daha önceleri gazi serhat devletinin yüksek-kültürel eliti gerek liderlik gerek prestij itibarıyla eski İslâm'ın topraklarına bakmışken, şimdilerde imparatorluğun kemale ermesiyle birlikte, Osmanlılarca kontrol edilen Arap eyaletleri, en azından, bazan nisbeten geriye dönük ve gayri-sofistike olarak itibar kaybına uğramaya başladı. Lâkin, daha haricî bir vâkıa, Osmanlı refahı tahakkuk ederken, en üstün konumdaki bir tarımsal kastın işbaşında oluşuydu.

Ticarî hayat, onaltıncı yüzyılda gerçekte çok etkin ve hatta müreffehti. Araplar kadar Türkler de, tacir ve imalatçı olarak, imparatorluğun Yunan ve Ermeni zımmî teb'aları kadar faal idiler. Fakat Garp şehirlerinin kazanmış olduğu ticarî avantajlar Erken Orta-İslâmî Dönemin sonuna gelindiğinde aynen sabit kaldı, hatta, Rönesanstan sonra kuzey Garp hinterlandının refahındaki büyümeyle birlikte artış gösterdi. Göze çarpan bir sıklıkla, onaltıncı yüzyıl kadar erken bir vakitte bile, Garptan arzedilen lüks eşyalar müslüman tacirlere müşkilat çıkardılar, veya rekabeti ortadan kaldırdıkları bile oldu. Muhtemelen, bu yüzyılda, Garbın ticarî rekabeti, hâlâ, Güney Denizlerinden ziyade Akdeniz'in kendisinde daha ciddi durumdaydı. Ve buna rağmen, Akdeniz'in büyük bölümünün Osmanlı donanması tarafından kontrol edilmesi olgusu, özellikle Kıbrıs'ın düşmesinden sonra, ciddi inkıtaya uğramaksızın rahatlıkla onyedinci yüzyıla dek sürdü.

FETİHLERİN YAPISI

Tüm kaynakları merkezî fetih ordusuna kanalize eden emperyal mutlakiyetçiliğin metaneti, sabit bir yayılmacı potansiyel kadar, onu gerçekleştirme baskısını da mümkün kıldı. Bürokrasinin desteklediği askerî makine, geniş kamplarının düzeni kadar, belki Hint-Timurlularınkinden daha iyi ekipmanı ile, görkemli bir etkinlik sergiliyordu. Garplı gözlemciler, ilk zamanlarında Osmanlı ordusunun sadece alkollü içkilerden değil, kumardan ve hatta fahişelerden masun olmasının genellikle askerin maneviyatının olmazsa olmaz göstergesi olarak göründüğüne hayretle dikkat çekmişlerdir. Süleyman zaten doğu Avrupa'nın, Akdeniz kıyılarının pek çoğunun, ve hatta Kızıl Deniz ile Basra körfezi alanlarının siyasetine hükmetmeye başlayan bir imparatorluğu devraldı. Süleyman'ın zamanında (1520-66) ve sonra oğlu II. Selim'inkinde (1566-74) ve daha bile sonra, Osmanlı iktidarı tüm istikametlerde daha da ileriye götürüldü. Çoğu yer için, herhangi bir hususî fetih nisbeten küçüktü; imparatorluğa asimile edilme yavaştı, ama etkiliydi. Birçok nesli içeren bir dönemin üzerinden, bu çok yaygın fetih daha geniş bir değişkenlik arzeden bölgelere ve, merkezî üsten uzaklık itibarıyla, birkaç yıl için Timur'inki hariç, Yüksek Halifelik devletinden beri herhangi bir müslüman iktidarın sahip olduğundan daha büyük bir mesafeye yayıldı.

Askerî makine, öncelikle bir toprak ordusu olarak düşünüldü. Sadece toprak seferlerinde, bizatihî padişah, kumandan, yani tüm güçlerin başı olarak bulundu. Toprak sınırboyları özel prestiji haiz noktalardı. Böylesi seferler iki istikamete taşındı. Hıristiyan iktidarlara karşı Tuna sınırboyu üzerinden Avrupa içerisine, ve Safevî imparatorluğuna karşı Nil-Amuderya bölgesi içerisine. İhtiva ettikleri mesafeden dolayı, bir sınırboyuyla yapılan barış, diğeri üzerine bir sefere kalkışmadan önce, normalde (ama daima değil) pekiştirildi.

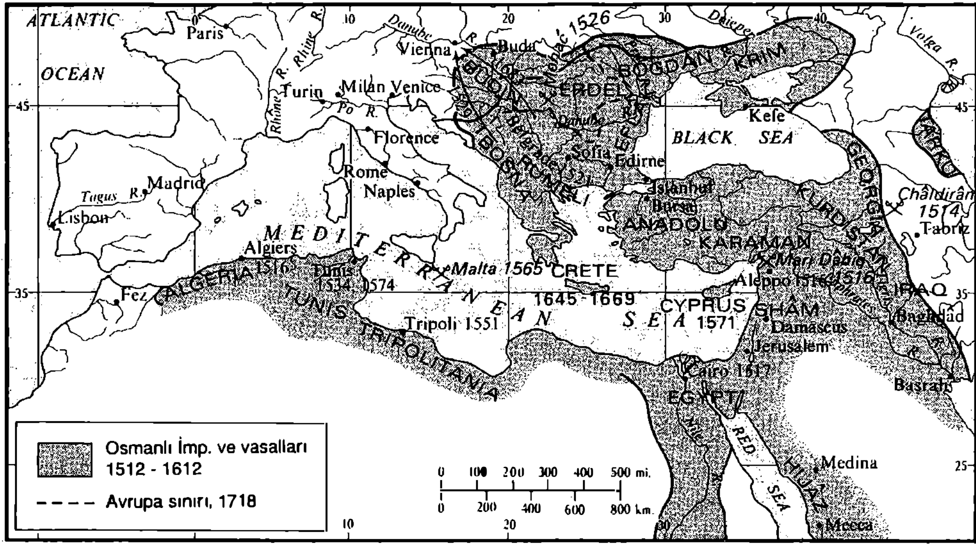
Rusya'nınkine, veya, hatta ilk Moğollarınkine zıt olarak, Osmanlı yayılma alanındaki tabiî coğrafî sınırların yer aldığı fetihler için, monolitik askerî sistemin kullanıldığı ileri sürülmüştür. Osmanlılar, içinde padişahın temel askerî gayreti tahakkuk ettirmeye kâbil yegâne unsur olarak hâzır ve nâzır olması gereken tek bir büyük orduyla donatılmışlardı; yine de, aynı zamanda geniş bürokratik yapının ister istemez merkezlendiği tek bir başşehirden işgörmeye mecbur idiler. Sonuç olarak, büyük bir sefer sadece tek bir mevsimlik yürüyüşe müsaade edebilecek kadar uzağa yapılabilirdi: Viyana ve Musul ordunun ancak ilkbaharda uygun görülmüş bir günde başşehirden çıkıp kışa dek geri gelmek şartıyla gidebileceği kadar uzaktı. Daha uzak noktalar, şayet alınırlarsa, gerçekten büyük bir muhalefet karşısında uzun süre elde tutulamazdı. Eğer bu doğruysa, sonuçlar coğrafî olmaktan da öte olurdu: ordu sadece pratiğini korumak ve moralini yükseltmek için değil, uygun görülmüş ödüller temin etmek için de muzaffer ve ilhakçı bir savaş hali üzere tutulmalıydı.

Coğrafî sınırlara ulaşıldığında, bundan dolayı da ilhak devam edemediğinde, ordu disiplinini yitirmiş olur ve üzerine bina edildiği tüm mutlakiyetçi yapı çökmeye başlardı.

Bu şartların onyedinci yüzyılda mutlakiyetçiliğin yavaş yavaş çözülmesine katkıda bulunması olasıdır. Bununla birlikte, gerek lojistiğe, gerek iki-cephe stratejisine dair problemlerin böylesi durumlarda artması sefer uzunluğu itibarıyla Sofya ve Halep kadar uzak yerlere kışın ordu gönderilmiş bulunması da olasıdır. Bir daha belirtirsek, Karadeniz etrafındakiler gibi önemli topraklar ikincil ordularla alındı; bu, mutlaka padişahın şahsî prestijine değilse bile, hazinenin ve imparatorluğun prestijine katkıda bulundu. Özetle, nihayette mutlakiyetçiliğin altını oymaya katkıda bulundu.

Tarihsel açıdan, kuzeybatıdaki fetih, kâfir bir toprak parçasını imanlı insanlar tarafından, dolayısıyla ilahî hukuk tarafından yönetilme konusu yapma yönündeki gazi geleneği devam ettiğinden, devlet için en ziyade önemi haizdi. (Bununla birlikte, Avrupalı tarihçiler genellikle ona münhasır bir önem atfettiler: incelemelerinin neredeyse görmezden geldiği husus ise, daha çok büyük bir dikkatle yürütülen Safevî imparatorluğuyla müsabakadır.) Onbeşinci yüzyıl sonlarının büyük düşmanı, Belgrad'ın kuzey taraflarından orta Tuna'nın zengin ovalarına doğru uzanan Latin hıristiyan krallığı olarak, Macaristan olmuştu. Balkan bölgesi Macar entrika ve hatta işgalinden asla masun görülmedi. 1521'de, en sonunda, Macarların kuzeydeki kalesi olan Belgrad alındı. 1526'da Macar ordusu Mohaç'ta bozguna uğratıldı ve kısa süre sonra, başşehirler, Buda ve Peşte işgal edildi ve yakıldı. Macar veliahdının kim olduğuna dair iki hizip arasında çatışma çıkması üzerine, 1529'da Osmanlılar, Süleyman'ın Macaristan'ın efendisi olarak kabul edilmesi uyarınca, onlardan birini desteklemek üzere yola çıktılar, ve Buda'da adaylarını başarıyla tahta çıkardılar. Fakat mağlup edilen hizip, orta Tuna ovasının başındaki Avusturya başşehri Viyana'nın Habsburg lordunu aday olarak seçmişlerdi. Viyana'da, Habsburg'lar, dağlılarımız sayesinde ovaya askerî açıdan hükmetmenin tam zamanı diye düşünüyorlardı. Macaristan'ı ele geçirmek, Viyana'ya kalıcı biçimde boyun eğdirilmesine veya tekrar be tekrar Avusturyalıları engellemeye hazır olmayı gerektirecekti.

Osmanlılar seferlerine esasen baharın sonlarına doğru başladıkları halde, derhal Viyana'ya hareket etme kararı alındı. Maalesef, o yaz olağandışı derecede yağışlı bir yazdı ve Osmanlı topları çamura saplandı; en büyük parçaları terke mecbur kalındı. Son dakikada Viyana Cermenlerden takviye aldı. Fakat şehrin duvarlarına yapılan saldırı o denli etkiliydi ki, Yeniçerilerin kıştan önce eve dönme sabırsızlığı Süleyman'ı geri çekilmeye zorladığında, Viyanalılar çaresizlikten şaşırmış halde, kapitülasyonun eşiğindeydiler. Viyana üzerindeki teşebbüs ondan sonra tekrarlanmadı. Bir sonuç olarak, Almanya ve İtal-



Osmanlı İmparatorluğu. 1512 - 1718

ya'daki Osmanlı etkinlikleri bu yüzden akınlarla sınırlı kaldı; birkaç yıl sonra, bir barış antlaşmasıyla, Habsburg'lar Macaristan'ın kuzey ve batı kenarlarını ellerinde tutmaya muktedir oldular. Bununla birlikte, 1541'de, Macaristan'ın daha büyük ve daha zengin kısmı doğrudan Osmanlı imparatorluğuna bağlandı.

Doğu cephesinde —Macaristan kadar önemli bir toprak kazancı olarak— Irak fethedildi. Osmanlılar Safevîlerin İsmail'in ölümünden sonra zayıflaması karşısında avantaj kazandılar ve İsmail'in eski başkenti Tebriz'i iki kere işgal ettiler. Daha sonra Tebriz'den sürülseler de, alt-Kafkasya yaylasının değişik bölümlerinde, oradaki etkin Safevî rekabetine rağmen, Osmanlı etkisi muazzam düzeydeydi. Daha önemlisi, Bağdat'ı ve tüm Irak'ı (1534'te kesinkes) işgal ettiler ve iki nesilden daha uzun bir süre orada kaldılar. Bağdat'ın güneyindeki asıl Irak, bununla birlikte, Şiî kaldı ve kültürel ilişkileri Safevî toplumu ile oldu; onyedinci yüzyıl başlarında, Abbas'ın yönetimi esnasında, Irak, inkıtalar olsa da, bir kuşak boyunca Safevîlere bağlılığa geri döndü.

Onaltıncı yüzyılda, Osmanlıların kaydettiği ilerleme, padişah şahsen orduya önderlik etmediğinde bile, yani seferlerin tümüyle veya kısmen deniz yoluyla yapıldığı durumlarda, bu iki istikamet dışındaki sair istikametlerde de neredeyse aynı derecede önemliydi. Süleyman'ın cülûsünde, Garplılar hâlâ doğu Akdeniz'de kayda değer bir güç olarak kaldılar. Osmanlılar Ege denizinde, Rodos'ta üslenen Saint John Şövalyelerince korunan korsanlar yüzünden müşkilatla karşılaşıyorlardı; 1522'de bunlar bertaraf edildiler. Venedik cumhuriyeti daha esaslı bir muhalifti; 1540'a kadar, Ege'nin ana kısımlarındaki son üsleri alınamadı, ve daha bile sonra, sadece ticarî gücünü değil —ki bu noktada Osmanlılarla menfaat ilişkisi olan bir topluluk durumundaydılar—

Girit ve Kıbrıs'ın tamı tamına kontrolünü de muhafaza etti. Fakat çok sonraları, Osmanlı deniz gücü, etkin bir güç olarak, daha uzaklara bile çağrıldı.

Osmanlıların Güney Denizlerinde Portekiz'e karşı çıkma teşebbüsünü zikretmiştik. Mısır'ın işgalinden sonra derhal girişilen belirli teşebbüslere rağmen, bu uzak yerlerdeki çabalar, Osmanlılar kendi ana sularını kontrol edinceye kadar tam olarak ciddiye alınamadı, ve daha sonra bile Osmanlı karargâhlarının duruma âşina kılınmasından itibaren, farklı bir gemi yapımı ve deniz savaşı türüne ihtiyaç duyuldu. Dahası, Mısır'daki, ilk başta baştansavma bir mahiyet arzeden Osmanlı gücü sürekli kalacağı bir mevzi edinmek zorundaydı. Bu, ilk olarak Süleyman'ın hükümdarlığı zamanında başarıldı. İşleme konan anlaşmaya göre, yerel Memlûklere hatırı sayılır bir bağımsızlık tanındı, ama İstanbul'daki Merkeze doğrudan müracaat imkânı da verildi, ayrıca Osmanlının topyekün malî ve idarî kontrolü altında olmaları teminat altına alındı. Mısır'ın refahı, hiç olmazsa bir süre, hızla yeniden canlandı. Buna binaen, Osmanlılar tarafından sadece Kızıl Deniz kıyılarında değil, özellikle Portekiz kontrolüne girmesinin önüne geçilmesi gereken Yemen'de de bir garnizon kuruldu; ama daha önceden belirtilen daha uzak beldelere ordu gönderilemedi. Fakat Hint okyanusunda geçici başarılar kazandılar. Osmanlı gücü temelde, coğrafî açıdan Avrupalıydı, ve Osmanlı deniz güçleri esasen Karadeniz ve Akdeniz'de işgördüler.

Karadeniz daha önceden bir Osmanlı denizi halini almıştı. Ege ilk önce Süleyman'ın hükümranlığı zamanında Osmanlı kontrolüne girdi; Osmanlıların doğal ticarî müttefikleri ama doğu Akdeniz'deki güç mücadelesinde de rakipleri olan Venediklilerin Girit'i ellerinde tutması hariç. Fakat Osmanlı çıkarları zaten I. Selim zamanında batı Akdeniz'deki Mağrib kıyıları kadar ötelere taşınmıştı. Çünkü oradaki müslümanlar onaltıncı yüzyılda büyük bir güç kazanan İspanyol monarşisine karşı savunma durumundaydılar. İki Amerika'nın servetine çullanan ve batı Avrupa'nın en güçlü askerî kudreti haline gelen İspanya, İtalya'nın pek çok kısmı ile ticarî önemi haiz Hollanda'yı da kontrolü altında tutuyordu. 1492'de, güney İspanya'daki, yarımadada iki asırdır son müslüman devleti olarak hayatını sürdürmüş bulunan küçük Gırnata devleti, hıristiyan İspanya tarafından ortadan kaldırıldı; takip eden onyıllarda hıristiyanlar Mağrib'e geçip bir dizi liman kasabasını aldılar ve tüm batı Akdeniz kıyılarının fethini tamamlama tehdidinde bulundular. İspanyalı hıristiyanların İslâm'a (ve Yahudiliğe) düşmanlığı çok barizdi; yarımada ahalisinin çok büyük bir kısmı, pek çok sınaî sınıftan birçoğu dahil, Hıristiyanlığa geçmeyi reddetmeleri üzerine sürüldüler. Takip eden yüzyıllar süresince, müslümanların ve yahudilerin büyük bir kısmı, yüzbinlerle ifade edilen kütleler halinde müslüman beldelere iltica ettiler ve birçoğu da yollarda telef oldu.

Daha uzak batıda (Fas), Hz. Ali'nin soyundan geldiğini iddia eden yeni

bir şerifler hanedanı, Portekizli ve İspanyol hıristiyanlara karşı millî bir reaksiyon uyandırdılar ve kuzeyindeki birkaç limanın ötesine geçirmemeyi başardılar. Mağrib'in ısrarlı hıristiyan saldırılarının daha etkin olduğu kalan kısmında, destek için Osmanlı imparatorluğunun prestijine ve kaynaklarına başvuruldu. Tunus'ta hükümdarın hizmetinde Osmanlı-doğumlu bir deniz kaptanı olan Hayreddin, efendisinin devrilmesi üzerine bir Osmanlı subayı haline geldi ve Osmanlılar adına ve Osmanlıların deniz gücü desteğiyle, müslümanların işgalci hıristiyanlara karşı mücadelesine önderlik etti. Bu destek talihin birkaç kez dönmesinden sonra İspanyolları kovmaya ve yüzyılın İspanyol kudretinin çözülmeye başladığı son deminde Mağrib'in pek çok kesiminde sürekli bir Osmanlı hâkimiyetini pekiştirmeye yetecek derecede etkiliydi. Batı Akdeniz'de müslüman ve hıristiyan güçler arasında bir pata durumu husule geldi; iki taraf, yekdiğerine karşı bir faaliyette bulunmadı. Fransa'yla kısa bir ittifak döneminin bozulmasını takiben (bu esnada Osmanlılar Fransızların Tulon limanında bir deniz üssü kurmuşlardı) bir asırdan fazla bir süre için, her bir taraftan korsanlar, az-çok resmî bir şekilde, fidye için veya köle olarak elde tutmak için esir de almak üzere, diğer tarafın gemilerine zarar vermeye teşvik edildiler.

Süleyman, sürülmüş Saint John Şövalyelerinin iltica yerleri olarak muhkem hale getirdikleri, batı Akdeniz'in anahtarı konumundaki Malta'da yoğun bir deniz kuşatmasının başarısızlığa uğramasından (1565) sonra; ve Macar sınırında Habsburg'lara karşı başarılı bir seferin ortasında, 1566'da öldü. Kendisi, nisbeten kana susamamış biriydi. Yine de müsabaka yoluyla halefiyet ilkesi üzere hükümdar olan başka insanlar gibi, ailesi içinde, ve tipik yollarda, bahtsızdı. En sevdiği hanımının da iştirak ettiği harem entrikaları, Süleyman'ın kendi fermanlarıyla, ilkin halefi olması daha muhtemel ama başka bir hanımın oğlu olan en kabiliyetli çocuğunun idamına yol açtı; ve ardından, halefiyetini pekiştirebilecek iyi bir avantaja sahip ikinci en kabiliyetli oğlu idam edildi. Akabinde, II. Selim'in (1566-74) cülüsü, müsabaka ilkesinin başarısızlığından dolayı gerçekleşti; ki, Selim en ziyade şarap düşkünlüğüyle bilinirdi. Yine de, babasının son veziri Sokullu Mehmed Paşa'ya bağlı kaldı, ve fetihler devam etti.

Karadeniz'in kuzeyindeki topraklar, kısmen kara yoluyla, ama ikincil ordularla, kısmen deniz yoluyla yapılan seferler aracılığıyla Osmanlı idaresi veya kontrolü altında tutuldu. Doğrudan Osmanlıya ait limanların ötesinde, Kırım hanlığı (1475'ten itibaren) kalıtsal ve tâbi bir müttefik oldu. Son olarak Ruslar tarafından alınan Astrakhan'ı yeniden ele geçirme yolundaki başarısız teşebbüs Selim'in hükümdarlığı zamanında gerçekleşti. Bu teşebbüsün başka bir amacı daha vardı: Don ve Volga (dolayısıyla Karadeniz ile Hazar denizini) birbirine en yakın oldukları noktada birleştiren bir kanal yaparak Safevîlerin diğer büyük düşmanları olan Özbeklerle güçlerini birleştirmek (ve tacirler ve

hacılar için daha iyi yollar açmak.) Bu seferler etkin bir mutlakiyetçilikle doğu Avrupa ovalarındaki daha evvelki Leh aristokrasisinin yerini alma süreci yaşayan Rusları etkili biçimde bastıramadı. Ki, Ruslar, yaygın bir şehirle-bağlantılı ziraat alanı olarak Lehlerden daha geniş bir ölçekte işgörebilirlerdi. Fakat Osmanlılar, yüzyılın sona ermesinden önce, Leh devletinin çöküşüne ciddi ciddi müdahale etmeyi başardılar. (Takip eden yüzyılda, bir zaman için, Polonya'ya [Lehistan] mensup ve Rusya'ya tâbi Ukrayna'yı bile kontrol altında tuttular.)

Osmanlıların Kıbrıs'ı alması, küçük ama Tarım Çağındaki savaş hali itibarıyla tipik bir eylemdi. Plânlanmış Kızıl Deniz kanalını açmak, veya hatta İspanya'dan sürülüp yurtlarını yeniden kazanmak için Osmanlıya başvuran mültecilere yardım etmek yerine, 1570'de, imparatorluğun kaynakları, Venedikliler farklı bir hâlet-i ruhiye taşıyor olsalar da, doğu Akdeniz kıyılarındaki müslüman kontrolünü tehdit edebilen bir adadan Venediklileri sürmeye adandı. Şâyiaya bakılırsa, kararın asıl sebebi, Selim'in gözdelerinden birinin kini, ve Selim'in kendisinin Kıbrıs şarabı sevdasıydı; resmiyette en makul sebep hıristiyan korsanlarla müttefik bir limanı safdışı bırakmaktı. Osmanlı birlikleri adaya ayak bastığında, Venediklilere köylü yardımcılar olarak hizmet görmeye mecbur durumdaki ada ahalisinden bir kısmı, bir çatışma olmaksızın teslim oldular. (Ortodoks Rum köylüler, gerçekte, Katolik Venedikli efendilerini pek sevmiyorlardı.) Venedikliler, misilleme kabilinden bir gece baskınıyla, bir köyün erkeklerini katlettiler ve kadınlarla çocukları götürdüler. Fakat, epey sonra başkent Lefkoşe kuşatıldı ve düştü. (Venedik'teki hükûmet, diğer Venedik topraklarına da Osmanlı saldırısı olmasın diye, yardım göndermeye cesaret edemedi.) Direniş daha da imkânsız hale geldikçe, teslim olurlarsa emniyet altında olacaklarını düşünen bazı önde gelen yerel Venedikliler silahlarını bırakmaya başlamışlardı; ki daha sonra acımadan katledildiler. Sekiz gün boyunca Lefkoşe yağma ve talana konu edildi: hayatta kalan ahali, yani özellikle kadınlar, köleleştirildi. Kadınlardan biri ganimetin çoğunun yüklendiği bir gemiyi ateşe vermeyi başardı, ve barut deposu infilak ettiğinde, binlerce yeni-köle bu gemi ve yanındaki gemilere toplandı, ateşe düşerek veya suda boğularak telef oldu. Diğer şehirler bir bir alındıktan sonra, Osmanlılar eyaleti yeniden organize ettiler. Latin kilisesine karşı Yunan kilisesinin haklarını kabul ettiler; fakat ada sakinleri arasında sadık bir unsur temin etmek ve nüfusu adanın kaynaklarının düzeyine çıkarmak üzere, adaya çok sayıda müslüman da getirdiler. Bununla birlikte, Girit, 1645'e kadar Venediklilerin elinde kaldı.

Osmanlı imparatorluğu büyük bir deniz gücüydü, fakat sadece tabiatı itibarıyla— tercihan yahut tasarlayarak değil. Büyük merkezî ordu kara harekâtı uyarınca tasarlandığından, deniz gücü, özellikle onaltıncı yüzyıldan sonra, kara birliklerine kıyasla nisbeten ihmal edilmenin sancısını çekti. Akdeniz'de

çarpışmak, sıradan kara askerleri kullanılabildiğinden, hâlâ bir göğüs göğüse savaşma konusuydu ve çok sık biçimde, kumanda mevkilerinde bile deniz ve gemiler hakkında birşey bilmeyen kara sakini askerler kullanıldı. Bununla birlikte, Osmanlılar deniz birliklerinin ihtiyaç duyduğu kaynaklara nasıl sadık kalacaklarını biliyorlardı. Ege denizindeki İnebahtı'da (Lepanto) ender bir yenilgiye uğrayan deniz kuvvetlerinin büyük kısmı, müttefik İspanyol ve Venediklilerin ellerinde (1573) tahrip edildiğinde (kısmen denizden anlamayan kumandanın cür'etinden dolayı), yitik gemilerin pek çoğunun yeri bir yıl içerisinde, daha modern tarzda yapılmış gemilerle dolduruldu; hıristiyanlar, bu deniz savaşından, morallerini birazcık düzeltmekten başka hiçbir şey kazanmadılar. Üç büyük imparatorluktan yalnız Osmanlılar, Güney Denizlerinde bile önemli bir bağımsız güç olarak kaldılar. Osmanlı sadakatinin doğurduğu enerji ve Osmanlı yönetici sınıfları arasında muhafaza edilen yüksek performans, başka hiçbir yerde, isimleri Garplı düşmanları arasında bile hayranlıkla anılan bir büyük deniz kaptanları geleneğinde olduğundan daha aşikâr değildi.

ŞER'ÎCİLİK VE İMPARATORLUĞUN KÜLTÜREL İFADESİ

Felsefî tarihçi İbn Haldun İslâm'ın zuhurunun, yüksek kültürün eski topraklarında yeni bir yazılı gelenekle birlikte yeni halklar tarafından taşınan yeni bir medeniyetin başlangıcı mânâsına geldiğinin farkındaydı. Böyle bir yenilenmenin ilk defa olmadığını da biliyordu. İslâmiyetin yerlerine geçtiği müesseselerin ve bilimin dayandığı Yunan ve Fars kurumsal ve edebî gelenekleri hakkında da bilgi sahibiydi, ki bunlar da, çok uzun zaman önceki kadim Mısır ve Babil geleneklerinin yerini almıştı. Onbeşinci yüzyıla kadar gelen İslâm tarihi araştırmaları sonucunda, İbn Haldun, eşit derecede önemli dönüşümleri içine alan yeni bir medeniyetin ufukta mevcut olabileceğini daha kendi zamanında tahmin etmeye hazırdı. Gerçekten bu türden birşey onun hayal edebileceğinden daha da köklü bir şekilde, barut imparatorlukları zamanında vuku buldu; fakat yeni asrın önce yıktığı ve sonra tahavvüle uğrattığı bu toplum, batı Avrupalı olandı. Bir süre için, İslâm toplumunun kurumsal ve yazılı gelenekleri az-çok bozulmadan muhafaza edildi. İbn Haldun'un sezgileri ya da endişeleri gerçekleşmemiş gibi göründü.

İmparatorluklar zamanının tahavvüle uğratılmış siyasî ve sosyal koşullar kendileriyle birlikte çok göz alıcı yeni bir kültürel tanımlama getirdiler. Fakat, hâlâ büyük ölçüde muhafazakâr ruh tarafından idare edilen bu muhayyel filizlenme yayılma alanı bakımından kesin hatlarla sınırlandırılmıştı; bu ise, genellikle, Moğolların hâkimiyetinin hüküm sürdüğü asır boyunca sunulan imkânların, kültürün tarımsallaşmış düzeyi içerisinde icra ve ifasıydı. Bu sınırlamalar hiçbir yerde, en azından bizim daha sonraki anlayışımıza göre, Osmanlı imparatorluğunda olduğu kadar aşikâr değildi. Diğerlerinde olduğu gi-

bi, Osmanlı imparatorluğu da kültürel şaşaasıyla, özellikle anıtsal mimarideki dehasıyla tasvir edilmiştir. Aynı zamanda şeriat-eksenli düşünen kesimin üniter ve popülist eğilimi kendisini en açık şekilde Osmanlı imparatorluğunda gösterdi. (Bu eğilim eski gâzi kültlerinde temsil edilen tarzdaki yerelciliklerin aleyhine tavır aldı ve saray etrafında merkezîleşmiş bulunan mutlakiyeti ve ayırt edici bölgesel kültürü desteklerken, bir bütün olarak kozmopolit İslâm toplumunun cemaatî birliği için ayakta kalmayı sürdürdü. Bundan sonra ise, Geç Orta Dönemde yorumlanmaya başlandığı gibi, bu eğilim, ayrıca müşterek İslâmîleşmiş geleneğe yabancı olan herşeyin karşısında savunmacı bir karşı tavır almaya başladı. Osmanlı imparatorluğunda, ilkin, Adriyatik'in hemen karşısında bulunan İtalya'da Rönesansın sunduğu büyük neşv ü nemayla karşı karşıya geldi. Bilhassa daha sonraları Teknik Çağın genellikle Garpta ortaya çıkan tahavvülleriyle de. Böyle bir durum, gerçekte tarihî açıdan tam bir önem taşımasa da, bugüne değin o döneme ışık tutması noktasından, elimizde bulunan tek unsur olsa gerektir.

Kültürel eğilimi ne olursa olsun, onbeşinci yüzyılda ve onaltıncı yüzyılın ilk yarısında topyekün Rönesans hareketi içerisine girmiş olan Osmanlı toplumu hakkında küçük bir soru sorulabilir (onaltıncı yüzyılın sonlarında ortaya çıkan daha geniş kapsamlı yenilikler buraya dahil değil). Rönesans (daha sonraki tahavvül gibi) Garplı kültürel öncüller içerisinde yaşanan bir ilerlemeydi. Rönesansın ana temaları, anlamını, olayın dışındakilere, ancak başlıca kültürel engeller arasından herhangi bir şekilde geçişi sağlayacak özel bir çabayla ispatlayabilirdi. Rönesansın kendisi, çağdaş kültüre olan zıtlığından dolayı Afro-Avrasya kentsel bölgesindeki başka yerlerde daha önceleri ortaya çıkmış olan pek çok filizlenmeden daha fazla kayda değer değildi; mukabilinde, Garp dışında, İslâmîleşmiş kültürün ilk filizlenme döneminde halifelik devletinin sınırları dışında olduğundan daha fazla çekim gücü sergilemiş de değildi. Bununla beraber yakın çevreleri göz önünde bulundurulduğunda, Osmanlıların Garpta olup bitenlere karşı, Hindistan'daki Timuroğullarından bile daha az tetikte davrandıklarını söylemek doğru olur. Aynı zamanda, dönemin Garp kültürünün, yabancılar için bile aşikâr bir önem arzeden benzer ögeleri medreselerdeki şeriat-eksenli düşünüşün temsilcileri ile mutlakiyetçilik sistemine dahil olanlar haricindeki Osmanlılar arasında da bir nebze ilgi uyandırdı.

Osmanlı yüksek kültürünün merkezi, elbette saraydı ve köle saray halkıyla birlikte, mutlakiyetçi bir kurum olarak, saray şer'î medreselere paralel, kendine özgü bir okul sistemine da sahipti. İran ve Hindistan'da bu işlevi gören okullarda olduğu gibi, burada da geniş bir edebî kültürle şer'î düzen beraberce öğretiliyordu. Farsça'ya ek olarak, Osmanlı sarayının işlenmiş (ve Farslılaşmış) Türkî dili dikkatlice öğretildi; çünkü Türkî hanedanlar tarafından yönetilen tüm devletlerden—hatta nüfusun çoğunluğunun Türkî konuştuğu

yerlerden—yalnızca Osmanlı devleti, Türkî bir dili yüksek kültürün aslî dili olarak Farsça'nın yerine ikame hususuna mim koydu. (Bu süreç 1455'den itibaren başlatıldı, ama ancak onyedinci yüzyılın sonuna doğru bütünüyle tamamlandı.) Saray okullarından gelen yönetici seçkin zümre, edebî sınıf eksikliğinden dolayı zaman zaman sıkıntı çekiyordu, aynı zamanda edebiyat açısından iyi bir donanıma da sahipti. Bazıları, en azından eski klasiklerden, kendi coğrafyalarını öğrendiler ve kendi zamanlarının en iyi Osmanlı coğrafyacılarından da geri kalmadılar; benzer şekilde, bilimsel veya şer'î olmaktan ziyade edebî bir mahiyet arzeden bu eğitim, saray efradından bazılarının astrolojide ileri gidilmesini Hıristiyanlığın bir zaferi gibi görmelerine yol açan bir nitelik de taşıyordu. Fakat, hiçbir şekilde, bu okulların münhasıran edebî olduğu söylenemez. Hatta dikkate değer bir tarzda, okulun bütün öğrencilerine askerî sanatlar da öğretiliyordu.

Bu dönemde, en iyi Osmanlı tarihçileri belki de İslâm toplumundaki en iyiler kadar iyiydiler. Bunlardan bazılarının, görevlerini, idarî ilişkilerle olan iletişimi sağlayan genel siyasetin bir parçası olarak kabul ettikleri görülüyor ki, buna nüfus sayımları yapmak da dahildi; gerçekte, onyedinci yüzyılda resmî tarihçilere belirli seferlerin olaylarını kaydetme görevi verilmişti ve böylelikle, daha geniş mânâda imparatorluğun olayları da kaydedilmiş oluyordu. Daha iyi tarihçiler ise, geçmişte yapılmış olan yanlışları ön plana çıkarmak suretiyle gelecek kuşaklara yol göstermek noktasında çalışmalar yapmışlardır. Osmanlı topraklarının kadim geçmişi ya da Osmanlıların yabancılarla olan ilişkileri hakkındaki eksik bilgileri tamamlayabilmek amacıyla Garp kaynaklarına yöneldiler; fakat Garp tarihi hemen hemen sadece bu maksatla gözönünde bulunduruldu. Onyedinci yüzyıldan başlayarak, bir dizi yazar mutlakiyetçiliğin ve gücünün aşikâr çöküşünün sebeplerini, Süleyman döneminin kurumlarının müteakip bozulmasını dikkatlice izleyerek analiz etmeye çalıştılar.

Onaltıncı yüzyılda bile, Osmanlı tabiat bilimi tamamen olmasa da büyük ölçüde Arapça ve Farsça'dan Osmanlıca'ya tercüme konusu haline geldi. Süleyman tıp okulları kurdu ve ileri düzeyde bir tıp eğitimi sağladı. Bu hekimler arasından, en azından kısa bir süre sonra, öyle bazıları çıktı ki, bunlar zamanın Garp ülkelerinde bulunmuş olan tıbbî yenilikleri kullanma yoluna gittiler. Hatta Garpta bile, onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda Greko-Arap geleneğinin er-Râzi ve İbn Sina'yı tamamen çağın gerisinde bırakacak kadar ilerisine gidilmemişti. 1579'da Uluğ Bey tarafından, yapılmış olan gözlemleri geliştirmesi umulan astronomlar için, Semerkant'ta bir rasathane inşa edilmişti. Bu rasathane bâtıl inançlara sahip bir vezir tarafından yıkıldı, fakat daha bu olay vuku bulmadan önce, bir hayli bilgi toplanmıştı. İtalya'da Giordano Bruno'nun idamını izleyen yıl içinde, bir bilgin Kur'ân'ın geleneğine oldu-

ğundan ziyade Philosophia geleneğine hürmetkâr bir kozmik tabiat-kanunları determinizmi sistemini savunduğu için idam edildi; fakat bu kişi, Filozofik bir bakış açısını akılda tutmayarak dahi, böyle bir kaderi yaşayan neredeyse tek insandı.

Onaltıncı yüzyıl boyunca, bu esnada, müslümanlarla Garplılar arasında coğrafî alanda oldukça fazla bilgi alış-verişi oldu. Gayretlerini daha önce zikrettiğimiz deniz kaptanları, Portekizli ve İspanyol rakiplerinin okyanuslardaki keşifleriyle tabiatıyla ilgilendiler, ve onlardan bazı bilgiler edindiler. Bu gibi yeni fikirlere en açık âlim Arap, Fars ve Osmanlı irfanını tüm veçheleriyle elinin altında tutmaya çalışan bir ansiklopedist olan Kâtip Çelebi (1609-57) idi ki, kendisine Hacı Halife de denilir. Aynı zamanda, Hıristiyanlar arasındaki, bilhassa coğrafya ve astronomi alanlarında kaydedilen son gelişmelerin en ilgi çekici olanlarını geniş çevrelere tanıtmaya çalıştı. Şüphesiz, kendisi, şer'î medreselerinden ziyade sarayın edebî çevrelerinden gelmişti. Fakat orada bile başarılı olabileceği alanlarda bir sınır vardı. Tedricen onyedinci yüzyılda, Garbın tabiî biliminin artan üstünlüğü bu konuyla yakından ilgilenen birkaç kişi için bilinir hale geldi; yalnızca haritacılıkta değil, bunun yanı sıra astronomi ve tıpta da. Aynı anda, kemale ermiş bir bilimsel gelenek durumuna gelmiş bulunan şey, (yerel biçimde hayli üretken değilse bile) deneysel isbatın ve benzeri şeylerin önemini hakkıyla farkeden bir gelenek, şimdi daha da hızlı biçimde solup gitmekteydi.

Şeriat-eksenli düşünüş, sarayla sıkı bir bağlantı içinde olsa da, medreseler, özellikle başşehirdeki, devletin idaresi altında olanları dahil, ve bir de büyük milletlerarası tarikatların hânikâhları gibi iki önemli kaleye sahipti. Hindistan'da olduğu gibi, daha eski yöresel tarikatlar, bu dönemde Kâdiriyye ve Nakşibendiyye gibi büyük tarikatlar tarafından teşvik edildi ve kısmen yerlerini onlar aldı. Bazı tarikatlar bireyselliklerini sürdürdüler. Bir Melâmetî tarikatı onbeşinci yüzyılın ortasından itibaren, uygun uzlaşmaları sorgulama konusu haline getirecek bir reforma teşebbüs ederek, bir karışıklığa sebep oldu: Dinî hilelerden kaçınan —genellikle sadece takvaya zahirî bir mugayeret veya belli-belirsiz bir dindarlıkla, dikkatleri çekmeme yoluyla kendini ifade eden— geleneksel Melâmetî anlayışına, sûfîlerin normalde kabul edip, (henüz işin başında olanlardan gizledikleri) köklü bir Vucûdî tavrı alenen benimseme tavrını eklediler; böyle yapmakla, zamanın an'anevî dindarlık yapısının bütününe doğrudan bir saldırıda bulunmuş oluyorlardı. Onyedinci yüzyılda gayretli ve disiplinli bir faaliyetten sonra, bu çabalarını bıraktırabilmek için baskı ve zulme maruz bırakıldılar.

Taşra halkı —ve Yeniçeriler— arasında Bektaşîlerin popüler açık fikirliliklerini belirtmiştik; keza Mevlevîlerin şairâne bağlanma usulleri, büyük ölçüde kasabaların imtiyazlı sınıfları arasından gelen insanları kendisine bağla-

dı. Hânikâhlardan bazıları (Türkçe'de *tekke* diye böyle isimlendirilmişti) şairler için düzenli dersler konularak ve ayrıca (medreseler Arapça üzerine yoğunlaşmışken) Farsça üzerinde çalışmalar da arzederek, bir eğitim kurumu olarak medreselere ilavelerde bulmuşlardı. Yine de bu tarikatların tam bağımsızlığına devlet izin vermemişti; başları, yani şeyhler, şeyhülislâm tarafından onaylanmak zorundaydı.[9]

Bununla beraber, dinin resmî tonunu oluşturan, işte bu büyük uluslararası tarikatlardı. Bu tarikatlar genellikle toplumda şeriat-eksenli düşünüşün bakış açısının baş savunucuları olarak durdukları noktaya şer'îcilik ile tasavvufun uzlaşmasını taşımışlardı (daima bir sûfî bağlam içerisinde elbette), ve Hindistan'da olduğu gibi, şeriat-eksenli düşünüş bunu müslüman komünalizmiyle birlikte taşıdı. Bir keresinde bütün tasavvufa hücum etmiş olan, ve Geç Orta Dönemde sağda-solda, meselâ Bereketli Hilâl'deki bazı Hanbelîler arasında zuhur eden tarzda bir şeriat-eksenli düşünüş rafa kaldırılmış gibi görünüyor. Şer'î ulema bir çeşit sûfîydi ve mevkilerini tasavvufla tutarlı şekilde savundular. Bununla beraber, bu mevkiler hâlâ komünalist ve şimdilerde muhafazakârdı.

Şeriat-eksenli kültür belki de Osmanlı imparatorluğunda bilhassa zengindi. Safevî ve Hint-Timur imparatorluğunda olduğundan farklı bir şekilde, Geç Orta Dönemin gerek Farslılaşmış ve gerek Arabî kültürel bölgelerinin gelenekleri Osmanlı imparatorluğu içerisinde beraberce temsil edildi. Bütün Türk yönetimli toplumlarda gözlendiği üzere, Farslılaşmış olanı, kesinlikle, baskın durumdaydı. Fakat, içindeki tüm kültürün başkentte merkezîleşmeye meylettiği toplumlarda ihtiyaç duyulmaya başlandığı üzere, bu iki kültür kaynaştırıldı. Mistik yazılar üzerine Suriyeli bir yorumcu ve şair olan Abdülgani en-Nablusî (ö. 1731) bir zamanlar Mağrib ilahiyat geleneğinin ve Fars-Anadolu geleneğinin izleyicisiydi ki, Fars-Anadolu geleneğinin yorumu, Ebussuud'la tartışmaları olan usta ilahiyatçı Mehmet Birgivî tarafından temsil edilmişti. Bu tür yazılar Arapça'ydı. Bununla beraber, bütün göz önünde bulundurulduğunda, Bereketli Hilâl'de bazı zamanlar medreselerin kendilerinden daha geniş çevrelerle yakın ilişki içerisinde gelişen bir entellektüel hayatın mevcudiyetine rağmen, Arabî topraklar Osmanlı kültüründe marjinal bir rol oynamışlardır.

Süleyman zamanından sonra, merkezî medreseler geleneği, alanını daralttı. Taftazânî gibi ilahiyatçıların eserlerinde bulunduğundan daha az Felsefe içerikli, ve bilhassa Arabî topraklarda geliştirilmiş olan daha sınırlayıcı gelenekle daha uyumlu metinler ders kitabı olarak seçildi. Medreselerin şer'î

9. F. W. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*'da (Oxford, 1929) halk düzeyindeki din hakkında —kültlerin değişik yorum ve tatbikatı dahil— (kadim tarzda olmasa bile) çok şey anlatır.

komünalizmiyle saray okullarının bir nebze daha geniş bakış açısı arasındaki zıtlık belirgin hale getirildi. Hatta mutlakiyetçiliğin kendisinin bile şer'î tonuna rağmen, şeriatın temsilcilerinin daralan ufukları daha liberal bir türle ilgili bütün araştırmalara engel olmadı. Yine de, medreseler bütün Osmanlı kültürünü renklendirmiş olan belirli bir müsamahasızlığın odak noktasıydılar. Ulema İslâmîleşmiş kitapların basılmasını yasaklama konusunda başarılıydı. Bu şekilde, Rönesans devrinin Garplı mayasının yan ürünü mesabesindeki herşey bloke edilmiş oldu. Elbette, bizatihî matbaacılığın kendisi, hiçbir temel dönüşüme yol açmamıştı, ama (Çin'de olduğundan da fazla) şeriat-eksenli düşünüşten kaynaklanan sınırlamaların tam olarak karşısında olan daha geniş bir Osmanlı kültürünü desteklemiş olabilirdi.

Tatbikat sahasına konulan bu sınırlamaların neler olduğu henüz tamamen aydınlanmış değildir; bunlar, zaman içinde sürekli değişti. Fakat, açıkçası bu tür sınırlamalar Osmanlılar arasında İran ve Hindistan'da olduğundan daha sık bir şekilde etkili oldu. Bir kişi bunları önemsemeye değmez menfi ahlâkçılık tavırları şeklinde algılarken, bir başkası ise bunların sorumlu sınıflarda daha müsbet bir itidalin zahirî belirtileri olduğunu umabilir: şeyhülislâmın zarara uğramadan Yavuz Selim'in kanlı zulümlerinin karşısında bile yer almasına izin veren türde ılımlılık. Müslümanların çoğunun alışılmış oyma heykelciklerle satranç oynamış olmalarına rağmen, pek çok Osmanlının farklılaştırılmamış basit parçacıklar kullandıkları söylenir. Bütün imparatorluklarda maharetli portre ressamlarına çok fazla değer verilmiştir; İranlı ve İtalyan ressamlar, servetlerini padişahlar dahil, Osmanlı saray mensuplarının portrelerinin yapılmasından elde etmişlerdi. Yine de Cihangir'in en iyi portre ressamını dostâne bir jest olarak Safevî sarayına göndermesine rağmen, ticaretin böylesine samimi ve şereflendirici olanına Osmanlılarla ilgili kayıtlarda pek rastlayamayız. Osmanlıların idarî çevrelerinde, portre sanatı zaman zaman belirsiz bir hoşgörüye muhatap olmuş olabilir. Bazı dönemlerde hemen hemen her saray mensubunun bunu yapmasına rağmen, bir insan böyle bir ressam çalıştırdığı gerçeğini sır olarak saklamayı bile gerekli bulabilirdi.

Osmanlı resim sanatının İran ve Hindistan'ınkinden çok daha az tanınmış olmasına rağmen, —portre sanatının statüsü ne olursa olsun— genellikle resim sanatı herşeye rağmen etkin biçimde geliştirildi. En büyük ressamlardan bazıları İran'dan gelmişti, fakat bazıları da imparatorluğun yerlisiydi. Fakat, kesinlikle, Osmanlıların imparatorluğa yaraşır kudretini en mükemmel biçimde tanımlayan sanat, mimariydi; bunu imparatorluğun gücüne ve devamlılığına yakışan bir görünüm ve ihtişamla gerçekleştirdi. Bu, hepsinden çok, büyük camilerle gerçekleşti. Anadolu'da, kubbeyle çevrilmiş geleneksel avlunun sadece önbahçe mahiyetinde olduğu bir cami tipi geliştirildi. Bu tip, İstanbul'da daha da geliştirildi. Nitekim İstanbul'da büyük Bizans Ayasofya kilisesinin karşısında, muhteşem, ışık-saçan, Bizans kilisesine çarpıcı bir tezat

teşkil eden ve görünüşte ona benzer bir yapı gerçekleştirildi. Bizanslı olanın içi bütün evren kuşatılmışcasına huşu vericidir; Osmanlı olanın içi ise göz seviyesine yakın pencereleriyle ve mermer dekorun ve mesafeli sütunlarının sadeliği içinde bile ön plana çıkartılmış ferahlığıyla anıtsal bir büyüklük sunmaktan ziyade, sonsuz fakat intizamlı bir uzantıyı akla getirir. Dışarıdan, bu tip bir cami nisbeten alçak süslü kubbe kümeleri sunar ve İstanbul'un ufuk çizgisini ortaya çıkaran ayrı yerlere konulmuş, yükseldikçe incelen minareler sergiler. Küçük bir değişimle, bu cami üslubu imparatorluğun amblemi haline geldi; o zamandan bu yana Kahire, Saraybosna ve Musul'daki yeni camiler, başlıca dış hatlarından açıkça anlaşılacağı gibi, Osmanlı camileriydiler.

Osmanlı mimarlarının en büyüğü ve bu özgün emperyal üslubu oluşturan asıl kişi kariyeri onu ideal Osmanlı tipi olarak gösteren Koca Mimar Sinan'dı (1490-1578) (Ebussuud Osmanlı seçkin sınıfının şer'î kanadını, Mimar Sinan ise askerî kanadını temsil ediyordu). Hıristiyan sülaleden gelen Sinan, gençliğindeki seferlerde Yeniçeri gibi bir payeyle hizmet etmiş olan, Anadolu'dan devşirme acemi bir askerdi. Kısa sürede, dâhi bir askerî mühendis olarak tanınmaya başladı. Mimarî kabiliyetleri, sonunda, Süleyman'ın seferleri sırasında Tuna nehrine yaptığı köprüyle ünlendi. Bundan sonra ise, yalnızca bir mimar olarak hizmet etti. Padişah ya da yüksek rütbeli askerlerden emir alarak, hem İstanbul'da, hem de Mekke kadar uzak iller boyunca, camilerle beraber, hemen hemen diğer bütün bina çeşitlerini de —saraylar, medreseler, türbeler, kervansaraylar, hamamlar, hanlar ve hatta küçük çeşmeler bile— inşa etti. Üçyüzün üzerinde bina, ona atfedilir. (Bununla beraber kısa bir otobiyografi yazmaya da zaman bulmuştur). Süleymaniye Camii onun ustalık eseri ve Osmanlı'nın emperyal tarzının en mükemmel örneği olarak görülür. Pek çoğu ünlü olan sayısız talebesi, ondan sonra da, şevkle ve inançla çalışmalarına devam ettiler.

MİLLETLER

Yeterince tutarlı bir şekilde, şayet İslâmî dinî müessese (Müslümanların onu öyle gördüğü üzere) hakikati benimseyenlerin vicdanının ifadesi olarak ve padişahın onlar arasındaki otoritesinin sivil ifadesi olarak iş görecekse, iyi bir sosyal düzen, alan ve uygunluk itibarıyla daha sınırlıysa, yanlışlaştırılmış itikadların izleyicileri arasındakine benzer birşeylere talip olacaktı. Ulemanın himayesi altındaki müslüman Ümmete mukabil, zımmî milletler papaz ve hahamların himayesi altındaydı. Temelde tek bir yönetici padişah ve ordu vardı; değişik dinî kurumlar da mevcuttu. Fakat, hemen hemen devletin bir parçası kadar sıkı ve yakın biçimde organize edilmiş olanları müslüman olanlarıydı.

Resmî İslâm'dan ayrışmış durumda bulunan ve ihtiyaçlarının resmî İs-

lâm'la karşılandığına inanmayan her grup bununla birlikte bir millet olarak örgütlenebilmiş değildir; bütün muhalifler, dikkatle kontrol altında tutulan, sınırlı bir bünye içerisinde gruplanmışlardır. Anadolu ve Rumeli Şiîleri, Bektaşî tarikatında olduğu tarzda, resmî yapı içerisine özümsenmedikleri döneme gelinceye kadar, gözardı edilmişlerdi. Şiî köylüleri kendi hayatlarını entellektüel bir liderlik olmaksızın, ve de onları mümkün olduğu kadar görmezden gelmiş olan resmî bir Cemâ'î-Sünnîliğin kisvesi altında devam ettirmişlerdi. Bununla beraber, bazı durumlarda, Şiî kadılar Şâfiîler ve Mâlikîler için olduğu gibi, aynı yarı-resmî tanınmaya mazhar oldular. Irak'taki büyük Şiî merkezleri, Osmanlı işgali altında bulundukları uzun dönemler boyunca, Safevî topraklarıyla olan temaslarını da devam ettirerek ayrı kültürel hayatlarını muhafaza ettiler.[10] Rum Ortodoks, Ermeni, Yakubî (Süryanî), ve Kıptî hıristiyanlara, ve de yahudi cemaatlerine kendi üzerlerinde büyük ölçüde yetki tanındı; fakat, kiliselerinin itikadlarına karşı olanlar (heretikler) ise, aralarında, eklesiyastik ve sivil hukukî yetkiler kendilerine bahşedilmiş olan piskoposların insafına bırakıldılar. Bu yargı yetkisinin dışındaki yegâne yasal yol, ihtida etmek olacaktı.

Şeriat-eksenli İslâm'ın kimliğinin devletle bir tutulması ve bundan dolayı oluşan müslüman cemaatin bir bütün olarak siyasî rejimle özdeşleştirilmesi, gayrimüslimlerin bütün yönlerden giderek ayrıma maruz bırakılmasına yardım etmiş gibi görünür. Hatta askerî güçlerin hıristiyan askerlerden arındırılmasından sonra bile, hıristiyanlar ve müslümanlar yan yana lonca hayatını paylaşmaya devam ettiler; fakat bu onyedinci yüzyılda gittikçe zorlaştı. (Herşeye rağmen, medenî hayatlarında imparatorluk çapında birbirinden oldukça ayrı iki hiyerarşi altında idare edilmiş olan) bir loncanın iki kesimi arasındaki ihtilafların ardından, bu loncaların müslüman ve hıristiyanlar diye ikiye ayrılması yaygın hale geldi.

Böyle bir eğilim, sırayla, bilhassa Osmanlı toplumunda bütün olarak kendi kendine yeter bir merkezle beraber diğer İslâm topraklarıyla olan bağlantıları da kapsayan komünalist bir şer'îciliğe müslümanların yönelmesiyle ve ileriye dönük fikirlerin kaynağı olarak bilhassa hıristiyan Rumların Garp hıristiyan toplumuna bel bağlama eğilimiyle teşvik edilirken, sonuç hıristiyan

---

10. Ara sıra Safevîler tarafından işgal edilen Irak'ı bir Osmanlı eyaleti gibi gösteren an'anevî geleneksel ve bazı yönlerden mâkul tutum Cemâ'î-Sünnî hayat gibi birşeyi Irak'a başlıca unsuru görmek gibi o kadar mantıklı olmayan birşeye sebep olabilir. Bu bağlamda, Irak'ta daha önemli olan entellektüel hayat gözden kaçırılabilir; ve Irak ticarî ve dinî açıdan önem arzetmekle beraber ücra bir eyaletmiş gibi görünebilir. Irak'taki (Sünnî) entellektüel hayatın nisbî zayıflığını Moğol istilasından bu yana vuku bulan felâketlere dayandırmaya çalışan ve de oradaki Şiîlikten çok az söz eden bir eser olarak Gibb ve Bowen'in (3 no'lu dipnotta belirtilen) çalışmasının II. bölümü s. 155-56 ile krş.

ve müslüman cemaatleri arasındaki çok önemli eğilimleri de güçlendirdi. Bu yüzden Osmanlı toplumu tepeden en alt düzeye kadar medeniyetin getirdiği eğilimlere göre giderek artan parçalara bölündü. Hindistan'da hinduların ünlü imtiyazlı kesimleriyse, İslâmiyete sonradan girip İslâmîleşmiş kültürü benimsediler. Müslümanlar hindu bayramlarını ve ilmini muhafaza ederlerken, derunî dinî hayatları ve de bütünüyle şehir hayatları dışında, sonradan İslâmîleşmiş âdetler büyük oranda Hintlilerin alışkanlıklarına girdi. Rûm'da, eğitimli hıristiyanların oluşturduğu bir azınlık, herhangi bir seviyede herhangi bir İslâmîleşmiş kültürel tavra sahipti; meselâ yemeklere türlü isimler vermenin tüm cemaatlerde yaygın hale geldiği pazar yerlerinde, bu tavır bir derece korunmuştu. Ve müslümanlar, hıristiyan faaliyet ve fikirleri konusunda daha da ihtiyatlıydılar. Buna karşılık, kültürlü hıristiyan seçkinler artan bir şekilde Garbın hıristiyan sistemi içindeki güneydoğu Avrupalı hıristiyan halklara bağlanıyorlardı (bu bağlantıları, muhakkak ki piskoposların hiyerarşik yönetimlerinin geleneksel bir üstünlük arzetmiyorlarsa bağımsızlıklarını kıskançlıkla muhafaza ettikleri yerlerdeki) dinî meseleleri içine almıyor, fakat daha zengin tabakaların medenî hayatlarıyla ilgili sorunları kapsıyordu. Hatta Farslıları tanıyan bazı hıristiyanlar İtalyanları da aynı ölçüde tanıyor gibi görünürler.

Asır devam ederken ve Garpla ilişkiler daha bir önemli hale gelirken, sonuçta, böylesi hıristiyanların Osmanlının hür Avrupa devletleriyle olan ilişkilerinde önemli rol oynadıkları ortaya çıktı. Aynı zamanda müslümanlar da başlangıçta önayak oldukları dış ilişkilerden gittikçe kendilerini daha fazla çekiyorlardı. İki toplum arasındaki uçurum, bu döneme gelindiğinde, gerçekten de can alıcı bir duruma gelmişti. Garp diğer tüm toplumları mecburen dezavantajlı duruma sokan ve savunmak zorunda bırakan bir değişime maruz kalırken, aynı süre zarfında, Osmanlı merkezî iktidarı de içten kemiriliyordu. Bunun yanısıra, imparatorluk içinde hıristiyanlar tek başlarına bu durumdan nasıl istifade edeceklerini biliyor gibi görünmekteydiler.

MUTLAKİYETÇİLİĞİN ÇÖKÜŞÜ

Gelişen askerî formun mutlakiyetçilik tarafından muhafaza edilmesine rağmen, belirli bir sivil sınıfın büyük "ordu" içerisinde baskın pozisyonda bulunduklarının farzedildiğini belirtmiştik. Belki de mutlakiyetçiliğin bürokratik yapısından kaynaklanan, ordunun sivil bir eğitim arzetme eğilimi II. Mehmed zamanından itibaren muntazaman gelişti. Onyedinci yüzyıl boyunca ve bilhassa onsekizinci yüzyılın ilk yarısında (süreç sona erdiğinde) bu, kademeli olarak merkezî askerî kuvvetlerin cidden zayıflamasıyla neticelendi. Askerî kuvvetlerin zayıflaması, sonuçta, kuvvet ve iktidar için tekil bir orduya dayanmış olan mutlakiyetçiliğin kendisini yıktı.

İlk'in, en üst düzeyde askerî disiplinin zayıflaması geldi. Devlet gücüne karşı rakipler gibi görünen eski askerî aristokrasinin bertaraf edilmesiyle ve bu zamandan sonra mutlakiyetçiliğin bir göstergesi olarak ev kölelerinin haklarının korunması yönünde getirilmiş olan sınırlamalarla, bir süre için muazzam bir etkinliğe sahip olmuş olan köle kökenli askerî idare sistemi doğal sınırlarına ulaştırıldı. Sivilleşen memur sınıfı ev köleliğinde hemen hemen devlet içinde tek güç haline geldi. Az bir gecikmeyle, kendi sınıflarında giderek daha fazla bozulmaya sebep oldular. Hizmet bürolarının satışı en üst düzeyde başladı; tayin zamanlarında Süleyman'ın kendisi, tayin edilen kimselerden bir hediye talep etmişti; ve bu kişiler maliyeti alt düzeydekilere geçirmek zorundaydılar. İlk başlarda, elbette hâlâ lâyık olanların atamaları yapılıyordu, ödemeler ikinci plandaydı. Buna rağmen, bu, tüm vergilerde dolaylı bir artışla sonuçlandı. En azından hakların makul bir şekilde dengelendiği yerlerde, para, piyasanın ekserisinde belirleyici hale henüz yeni gelmişti. Ve, bozulma en nihayetinde rekabeti zayıflatmaya başladı. Hatta, çoğunlukla mağlup edilmiş rakipleri tarafından idare edilmiş olan ileri düzeydeki gelişmiş şeriat bile, memurları tam mânâsıyla kontrol edemedi.

Üst yönetimde en uygun adamların seçilmeye başlanmasıyla, köle-asker disiplini merkezî teşkilatın bütün kademelerine yayıldı. Önceki padişahın oğulları arasındaki müsabaka neticesinde halefiyet ilkesi, II. Mehmed'in önerisinde olduğu üzere kabul edildi. Bu öneriye göre, başarılı oğul mücadelenin yeniden vâki olması ihtimalini göz önünde bulundurarak kardeşlerini öldürmeliydi. İmparatorluğun âkibetinde padişahların kişiliklerinin ön plana çıkarılması doğaldır; birbiri ardınca birçok yetenekli padişaha sahip olmaktan kaynaklanan, Osmanlının iyi şansının abartılması olgusu, daha sonraları üzücü sonuçlar doğurmuş olan harem sisteminden dolayı, esef edilmesi doğal bir olgu hale geldi. Osmanlı, bazı şeyleri bu şanslı soya borçluydu. (Bu, hüküm süren ailelerde ender rastlanan bir durum değildi.) İlk üç soyun dikkate değer nitelikleri, Osmanlının büyük bir güç olarak kuruluşunda, kesinlikle coğrafyası kadar önemliydi. II. Murad, II. Mehmed ve Süleyman da ayrıca asıl doğuşu başaran yüksek nitelikli adamlardı, bununla beraber belki de atalarının muhteşem düzeylerine tam olarak çıkamamışlardı. Fakat, güçlü özelliklere sahip olan I. Mehmed ve I. Selim o dönem toplumunun beklentileri tarafından yön verilmiş bir mücadeleyle tahta getirildi. Ve, meselâ I. Bayezid ve II. Selim, aptal olmamalarına rağmen, her ikisi de zaferlerini gerçekte istisnaî kabiliyetlerinden ziyade, önceden geliştirilmiş olan Osmanlı *sistem*inden dolayı kazanmışlardı. Onların şahsî şöhretlerindeki farklılık, kısmen askerî yönelimden sivil yönelime olan kaymanın bir türevidir.

Daha sonraki şartlar içerisinde, sosyal yapı güçlü bir padişahtan ziyade güçlü bir vezir lehine çalıştı. Müsabaka yoluyla halefiyet askerî bir devlet için uygundur. Fakat onyedinci yüzyılın sivil fikriyatında, teoride olmasa da en

azından uygulamada, bu prensip ortadan kaldırılmıştır. O dönemin güncel askerî mücadeleleri de ortadan kaldırılmıştı. Sonuç olarak, güçlü şehzâdeler öldürülmemekle beraber aktif hayattan tecrit edilmişlerdi. Ve askerleri en etkili bir şekilde kazanacak oğulun değil de, sadece ailenin içinde, memurların dizginlerini serbest bırakacak gibi görünen en yaşlı erkeğin seçilmesi geleneksel hale geldi. Bu, zamanın askerlerinin, fiilen müdahale edebilecekleri taht kavgalarından uzak durmalarını daha bir kolaylaştırdı. Bunun gibi, bu sistemin neticeleri, padişahların durumları bakımından, Safevî devletindeki sistemin neticeleri ile kıyaslanabilirdi.

Bundan dolayı, herşeyin başı durumundaki hükümdara, etkisiz olabileceği bir ortamda, emekli olma izni veriliyordu; ve bunun sonucu olarak askerî disiplin özünden bozulmuş oldu. II. Mehmed'in mantıkî yolunun yanısıra mutlakiyetçi törenselciliğini de sürdüren Süleyman, Divan'da bile ortalıktan çekilmişti. Sorumluluk yüklenme kudreti sergilemediklerinden dolayı seçilmedikleri için, Süleyman'ın varisleri devrinde, bu resmî tahttan inme, mesuliyetten tamamiyle çekilme halini aldı. Kumanda zincirinin başı olarak işgören padişahın güçlü hâkimiyetinin yerine, bürokrasinin gerektirdiği güçlü hâkimiyet, (fecî fasılalarla) başvezir tarafından sağlanmıştı. Bu başvezir o dönemde, bilhassa sahip olduğu sivil vasıflardan dolayı o yere yükselmiş ve gücü de toplum değerlerince sınırlandırılmıştı.

Askerî disiplinin çöküşü, en önemlileri onaltıncı yüzyıla geçiş sıralarında vuku bulan bir dizi iç karışıklık esnasında hızlanmıştı. Kürt aşiretleri arasında, bir süre için dikkate değer küçük bir devlet kurmuş olan sektaryen Dürzîler arasında ve hatta Anadolu'daki arazi sahibi askerler arasında çıkan ayaklanmalar, imparatorluğun Avusturyalılar, Lehler ve Safevîlerle savaş halindeki askerî gücüne, merkezdeki Yeniçeriler tarafından çıkan isyanlar kadar zarar verdiler. 1632'den itibaren, Padişah IV. Murad'ın liderliğinde, mutlakiyetçilik tekrardan gücünü topladı; fakat bu arada gelir sistemi nitelik bakımından değiştirilmiş gibi görünüyor. Pek çok kentli ileri gelen eyaletlerde vergilerin ve toprağın denetimiyle vazifelendirilmişti ve oralarda yüksek mevkilere getirilmişlerdi ve genellikle, en azından merkezî yönetimde olduğu kadar, yöresel menfaatleri temsil etmeleri bekleniyordu. Bu zamandan itibaren, böylesi ileri gelenler, her zaman olmasa da genellikle, nüfusun ekserisinin koruyucularıymış gibi hissedildiler ve merkezî hükûmet onların işbirliği olmaksızın çok az şey yapabildi.

Eyaletlerdeki bu tür değişiklikler, mukabilinde, İstanbul'da daha ileri düzeyde değişiklikleri getiriyordu. Köle hanehalkı bütünün içinde sistematik topluluklar oluşturarak, kendi üyelerini bir sosyal tecride tâbi tutmuş oldu. Bozulmayla beraber köle hanehalkının karakteri de değişti. Ordunun hâkim sınıfına mensup olanların çocuklarına orduya katılma hakkı tanındı —ve

böylece bakiye prensibinin temeli de yıkılmış oldu. (Ve son olarak, kalemiyyeden olan bürokratlar ve askerî sınıfa mensub olmayanlar üst düzey memuriyetlerde köle hanekalkıyla eşit hale geldiler.) Yeniçeri askerleri baş belası olduklarını kanıtladıklarında, aldıkları sivil cevap daha katı bir disiplin değildi; ordunun eğitim görmemiş acemi askerlerle sulandırılmasıydı. Sadece askeriyenin temelini oluşturmakla kalmayıp, memur sınıfının kendi içindeki terfi sisteminin de temelini oluşturan yabancıların askere kabulünün kaldırılması sayesinde bu taban üzere yeni acemi asker alımı artık yegâne yol olmaktan çıktı. Devşirme usulü terkedildi. Devlet memurları daha eski tip askerî toprak gelirlerinden ziyade, geçimlerini memuriyetten sağlayan, eski askerî aristokrasiden farklı, yarı-irsî bir grup haline geldiler. Çift resmi yoluyla topraktan sağlanan gelirlere öyle bir şekil verildi ki, gittikçe artarak, hiçbir askerî mânâ içermeksizin, kişisel gelirin kaynağı anlamına gelmeye başladılar. Bunun tarımı belki geliştireceği umut ediliyordu.

Son olarak, onsekizinci yüzyılın başlarında, merkezî askerî güçler kendilerini toptan sivilleştirdiler. Yeniçerilere sivil ticarette bulunarak gelirlerine katkıda bulunabilme izni verildi, "orduda kaldıkları" sürece de, vergiden muaf ve sadece "ordu" mahkemelerine bağlıydılar. Kısa süre sonra, zannederim ekseriya çapraşık yardımlar yoluyla, bütün zanaatkâr loncaları ordunun bu ayrıcalıklarını uygular hale geldiler. Mukabilinde sivil bir anlama da sahip olmaya başlamış olan askerî ordu statüsünün değişkeni olarak kabul edilmiş olan başşehrin ve diğer büyük şehirlerin müslümanlarına, ayrıcalıklar ve fermanlar bazında iyi ödemeler yapılmıştı. (Bazı durumlarda, müslümanları ve zımmî gayrimüslimleriyle beraber bütün bir kasaba bu şekilde vergiden muaf tutulmuştu.) Ve merkezî askerî kuruluşu takviye etmek amacıyla hâlâ toplanan bu tür fonlar irat sahipleri sınıfı için bir gelir kaynağına dönüştürülüyordu— şimdiyse, bu Yeniçeri ödeme sertifikaları devredilebilir yatırımlar haline dönüştüler.

Mutlakiyetçilik kendi askerî prestiji üzerine oturtulmuştu. Şimdi, mutlakiyetçiliğin bu merkezî otoritesi kaçınılmaz bir şekilde yerini adem-i merkeziyetçiliğe bıraktı. Bir *cursus honorum* üzerine bina edilmiş, ihtimamla hazırlanmış merkezî tayin sistemi simgesel birşey haline getirildi; sonuçta vasıfsız insanlar yıllık rotasyonla servetlerine ve bağlantılarına bakılarak tayin edilecekti; bu insanlar itibarî gelirlerini aldılar; daha sonra ise yeterince yaygın biçimde fiilî işin yapılması için yerlerine vasıflı temsilciler atadılar. Fakat bu temsilciler, doğal olarak, merkezî iktidarı doğrudan temsil etmeme ihtiyacı duydu. Bunlar genellikle zımnen kabul edilmiş daimî konumlara sahip yöre insanlarıydı; sadece, itibarî merkez memurları tarafından tasdik edilmişlerdi. Kırsal kesimden çıkmış olup, büyük ölçüde yeni toprak sahibi sınıfa mensup ileri gelenler bölgesel idareyi kendi ellerine geçirdiler. Tek olan merkezî ordunun dağılmasıyla, bunun yerine, eyaletlerin yöneticileri bölgesel sivil hazi-

neden ödeme yaparak bölgesel ordular ikame ettiler. Başkentteki şekli bozulmuş Yeniçeri teşkilâtının askerî özü, diğer bir yöresel ordudan yalnızca biraz daha büyük hale gelmişti.

Mutlakiyetçilik ve militarizm içinde paradoksal bir yolla kazanılmış olsa da, şer'î ruh Osmanlı imparatorluğunda bir tür zafere nail olmuştu. Şimdiyse, bu zaferin tabanı olarak hizmet görmüş olan bu sentez, adem-i merkeziyetçiliğin—ve bir keresinde şer'î ruhun büyük ittifakı olmuş bulunan yöresel grup hayatının üstünlüğü lehine reddedildi.

Mutlakiyetçiliğin gerilemesinin bu kadar talihli olmayan sonuçları çok daha aşikârdı. Genelde Osmanlı toplumu için, bu, bazı yönlerden açıkça zararlıydı. Bürokratik etkinlik, can damarı olan mutlakiyetçiliğin zayıflamasıyla doğru orantılı biçimde azaldı. Sistematik nüfus sayımları, Süleyman'dan sonra daha az sıklıkla yapılmaya başlandı. Devletin kayıtlarının kusursuz iyi düzeni yerini dökük-saçıklığa bıraktı. Onyedinci yüzyılın sonlarında, Köprülü'ler gibi güçlü vezirlerin yönetimi altındaki yeniden canlanışlara rağmen, bu dağınıklık en sonunda kural haline gelmeye başladı. Son olarak, yerel keyfîliklerden dolayı Merkeze başvurmak beyhude hale geldi. Merkezî iktidarın ihtiyatlılığına rağmen, genel başarı düştü. Tarımla ilgili durumlarda, bir yeni toprak sahibi sınıf için Osmanlı fethince bertaraf edilmiş herhangi birinin yerini almak üzere ortaya çıkmak doğal birşeydi; disiplindeki gevşemeyle, merkezî ordu ülkede daha fazla tekel kuramadı; yeni, kontrolsüz sömürgeciliğin başıboş gelişimine izin verildi.

Fakat, sivilleşmenin ve adem-i merkeziyetçiliğin etkileri barut imparatorlukları çağının daha evrensel sonuçlarıyla terkip edildi. Özelleştirilmiş barut kullanan birlikler ister istemez daimî bir ordu teşkil etmişlerdi ve zor kullanıp kargaşalık çıkararak kendilerine fiilî ödeme yaptırmaya muktedir olamamışlardı. Ne var ki, başlıca güçler arasındaki mücadelelerde bunlara daha fazla itimad edildikçe, merkezî idare daha fazla nakit stoklara gereksinim duymaya başladı. Fakat, zamanın barut imparatorluklarından biri olan İspanyollar, Yeni Dünya'nın çok büyük gümüş stoklarını ortaya çıkarma şansına sahip oldular ve onları Afro-Avrasya Ökümen'inin ticarî ağlarına akıttılar; ki bu ağ, başka hiçbir yerde Osmanlı imparatorluğu civarındaki kapılarından daha yoğun ve etkin kapılara sahip değildi. Bu tarz birşey ekonominin genişlediği veya genişlemeye hazır olduğu yerlerde kuvvet verici neticelere sahipti. (İspanya haricindeki batı Avrupa'nın büyük bir bölümünde; onyedinci yüzyıla gelindiğinde, Kurak Bölge'de bu noktada büyük bir gelişme sağlamak mümkün olmadı ve bunun da sonuçları yıkıcı oldu. Yeni Dünya'dan gümüş akışını gümüş bazlı fiyatlardaki dünya-çapında bir enflasyon izledi. Bu, toprağa değil diğer yatırım türlerine yatırım yapan daha imtiyazlı grupların konumlarını tehlikeye soktu ve korunmaları sağlanmadı. Bu ise, sosyal bozulma yolunu açtı; daha da kötüsü, olası bir iktisadî genişlemeye ket vurdu.

Bizatihî hükûmetin finansmanı üzerindeki bütün bu gelişme çabaları, doğrudan doğruya Merkezi güçsüzleştirdiği kadar, askerî disiplinin moral açıdan iyice sarsılmasına da katkıda bulunmuş olmalı. Fakat, daha kötü sonuçlar, muhakkak ki toprak üzerindekilerdi. Batılı gözlemciler daha önceleri Osmanlı idaresi altındaki köylülerin ne kadar şanslı olduklarına dair yorumlarda bulunmuşlardı; şimdiyse bu yerlerde köylü sınıfının baskıya maruz kaldığını, ahalinin fakirleşerek şehirlere akın etmesiyle toprakların daha az işlendiğini; köylerin ıssızlaştırıldığını gördüler. Toprak gelirleri düşmeye devam ettikçe, neticede kasabalıların refahı da düşmüş olmalı.

Bununla beraber, uzun bir süre için, bu sürecin son aşamalarına gelinmeden önce, fakat kırsal kesimin refahının giderek kötüleşmesinden epey sonra, merkezî ordu nisbeten bozulmadan muhafaza edilmişti. Merkezî hükûmet, iyi vezirlere sahip olduğu daha sonraki dönemlerde, kısmî bir reformu empoze edebilecek kadar güçlüydü; ve böylesi bir reform, bir dönem için çok etkili olabilirdi.

Onyedinci yüzyılın başlangıcında yirmi yıl süren kepazeliğine rağmen iç isyanların gitgide önü alınmaz hale geldiğinde ve hıristiyan ordu gemileri Trakya boğazlarını bile taciz ettiğinde asrın ortasına doğru ikinci bir kepazelik dönemi yaşandığı halde, onyedinci yüzyılda bile, en azından geçici olarak, Karadeniz'in kuzeyindeki topraklardaki avantajların devam ettiğini gördük. (ve Girit adası, en sonunda Ege'nin bütününün kontrolü için fethedildi.) Bu yüzyılda, imparatorluğun gücü Köprülü vezirlerin yönetiminde ikinci bir doruk noktasına (ve Osmanlı topraklarının genişlediği azamî bir noktaya) vardığında, imparatorluğa bağlı çoğu yerde, tamamında değil, böylesi bir kontrol gerçekleşti. Baba, Mehmed Köprülü (1656-61) bozulmanın daha tehlikeli şekillerini bastırabilmek için imparatorluğun yüksek rütbelilerine karşı kanlı bir vahşet uyguladı; hatta padişahın hareminin kendilerine ait fonlarına el uzatmakla ve onların gözdelerini idam etmekle suçlandı; ve vakıfları kamulaştırarak ulemayı açıkta bıraktı. Oğul, Ahmed Köprülü (1661-76) babasının standartlarını muhafaza ederken bile, daha ılımlı ve uzlaştırıcı bir yönetim sergiledi. İmparatorluk o kadar iyileştirilmiş haldeydi ki, Ahmed'in ölümünden sonra bile, ordu, Süleyman'ın idaresi altında yapılmış olan ilk kuşatmadan daha tehditkâr olan İkinci Viyana Kuşatmasına (1683) gidebilirdi.

Bu kuşatmanın başarısızlığı üzerine, (Viyana, Alman ve Lehlerin ortak çabalarıyla kurtarılmıştı) hıristiyan Avrupa güçlerinin en büyüklerinden üçü olan Avusturya, Venedik ve Rusya'nın oluşturduğu bir ittifak, bütün Osmanlıları Macaristan'ın dışına atacak, ve geçici olarak Mora (güney Yunan yarımadası ve Karadeniz üzerindeki Azak'ı zaptedecek kadar güçlü olduklarını ispatladılar. Bundan sonra, onsekizinci yüzyılın başlarında, Osmanlılar Avrupa'daki pek çok yerde savunma mevkiinde kaldılar. Sadece Avrupa'da değil,

bütün hudutlarında, onyedinci yüzyılın ortalarından sonra, imparatorluk genişleyemez olmuştu; askerî güçler, artık yoğunlaşmış bir fetih motoru oluşturamamışlardı.

Bununla beraber, onyedinci yüzyıldan itibaren imparatorluğun zımnen yeni düzenlemelere dayalı olmasına rağmen askerî güçler hâlâ oradaydılar. Bir merkezî toprak gücünün bazı bakiyeleri en azından merkezî otoritenin şeklini muhafaza etmek için gerekliydi. Fakat en önemlisi, imparatorluk güçlerinin dahilî imtiyazı muhafaza ve savunma vasıtalarını teşkil etmiş olmasıydı. Böylesi bir savunmada, bununla beraber, —adem-i merkezîleşmiş ve kısmen sivil kontrol altındaki— yerel rezervler vefalı ve becerikli olduklarını ispatladılar. Bunlar onsekizinci yüzyıla kadar, çok etkili bir şekilde devam ettiler.

Mutlakiyetçiliğin çöküşü genellikle imparatorluğun, ve beraberinde toplumunun çöküşü olarak ele alınır. Böyle bir değerlendirme vakitsizdir. Osmanlı toplumu, onyedinci yüzyıla ait bir imparatorluk üslubu oluşturma bakımından en yaratıcı çabalara sahip olmasına rağmen, doğal olarak, emperyal mutlakiyetçiliğin zirvesinde, sadece askerî değil, entellektüel açıdan da gayret göstermeye devam etti. Ancak (doğu Avrupalı hıristiyan halkların seçkin zümresini de içeren) Garplı iktidarları onyedinci yüzyılda alaşağı eden olgusal dönüşüm karşısında, Osmanlı imparatorluğundaki herhangi bir zayıflık, etkilerini derhal kat be kat arttırdı.

Onsekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, hâlâ tarımsallaşmış seviyede toplumların rekabet etmeyi umut edemediği şey, sadece Batılı güçler değildi. Garpta büyük dönüşümleri doğurma hizmeti görmüş bulunan olayların bir kısmı tarımsallaşmış düzeyde kalmış olan bu toprakların sorunlarını arttırmıştı. Bu artan temel uyumsuzluk ışığında, Osmanlıların hâlâ doğu Avrupa topraklarını hâkimiyeti altında bulundurması, yakın hıristiyan toplumların müttefik düşmanlığına rağmen, hatta onlar tarafından bir keresinde zaptedilmiş olan toprakları tekrardan alabilmesi şaşırtıcıdır ve onsekizinci yüzyılın çok sonlarına gelinceye kadar, çok ciddi rahatsızlıklar yaşamamıştır. Geçmişin standartlarına göre ve gelecektekilerin zıddına bir tarzda, Osmanlı imparatorluğu, mutlakiyetçiliğin zirvesindeyken daha farklı bir forma sahip olmasına rağmen, onsekizinci yüzyılda da yeterince güçlü olmaya devam etti. Çoğu kimse mutlakiyetçiliğin çöküşünden üzüntü duydu, fakat yeni kurumlar dikkate değer bir etkinlikle yerlerine ikame edilmişlerdi.

Bizatihî Osmanlıların pek çoğu, devletin büyüklüğünün sallantıda olduğunu hissetmişlerdi. Bazı isyanlar, memur sınıflarının ve Yeniçeri birliklerinin gücünün azalması ve daha eski askerî gâzi normlarının bir kısmının yenilenmesi amacıyla, daha eski aristokrasiyle birleştiler. Merkezî otoriteler, mutlakiyetçiliğin yeniden yapılanması ümidi taşıyorlardı: bir dizi umutlu yazar es-

1789'A KADAR OSMANLI İMPARATORLUĞU

1514 Sultan Selim (1512-20), Şah İsmail'in batıya ilerlemesini geri püskürtür, onu Çaldıran'da mağlup eder, bir süre için Azerbaycan'ı zapteder; Osmanlı kontrolü altındaki topraklarda Şiîliği bastırır.

1517 Selim, Sultan Gûri [Kansu Gavri] altındaki son Memlûkları mağlup ederek Mısır'a kadar ilerler, başlıca Doğu Arap topraklarını kendi Anadolu-Balkan topraklarına ilave eder.

1520 Osmanlılar Rodos adasını fethederler.

1520-66 Muhteşem olarak adlandırılan Kanunî Süleyman; genişlemiş Osmanlı imparatorluğunun siyasî ve sosyal yapısı kesin formunu bulur.

1526 Mohaç savaşı, Macaristan'ın Türklere vergiye bağlanması; Viyana kuşatması (1529); Macaristan'ın pek çok yerinde doğrudan Türk yönetimi, (1541).

1556 Divan tarzında yazan Farisî mesnevi şairi Fuzulî'nin ölümü;

1566-95 II. Selim (1566-74) ve III. Murad (1574-95); Osmanlı imparatorluğu dışarıda barışa yönelir, içeride ise kurumsal standartlar gevşer; Murad'ı (1622'ye kadar) dört önemsiz sultanın izlemesi.

1570 Kıbrıs'ın fethi.

1578 Sinan Paşa'nın (Mimar Sinan) ölümü; İstanbul'daki Süleymaniye camiiyle, Edirne'deki Selimiye camiinin mimarı.

1600 Bâki'nin ölümü; sonraki şairlerin üstadı, Kanunî Süleyman'a mersiye yazdı.

1623-40 IV. Murad özerk hale gelmiş olan seçkin Yeniçeri birliklerini zorla itaat ettirir, Osmanlı imparatorluğunun askerî konumunu yeniden canlandırır; genişletilmiş şiir temalarına rağmen, onaltıncı yüzyılda Türkçe'deki edebî form pas tutmaya devam eder.

1630 Koçi Bey imparatorluğun gerilemesine sebep olan detaylı bir muhtırayı sultana sunar ve Süleyman devrindeki klasik kurumlara dönülmesini önerir.

1635 Nef'î'nin ölümü; yeni Hint-Fars tarzının şairi.

1656-78 Muhammed Köprülü ve (1661'den sonra) Ahmed Köprülü, başvezir olurlar; 1640'dan beri süren başarısız bir Yeniçeri-hâkimiyetindeki dönemden sonra, IV. Murad'ın Osmanlının etkinliğini yeniden canlandırma teşebbüsünü yenilerler.

1658 Kâtip Çelebi'nin ölümü; (Hacı Halife), ansiklopedist, sahaf.

1679 Evliya Çelebi'nin ölümü.

1682-99 Avusturya ve Lehistan ile Osmanlıların savaşı, devlet Köprülü ailesinin daha az rekabetçi üyelerinin idaresi altında; Avrupa'dan ilk önemli askerî geri çekilmeler, Viyana mağlubiyetini de kapsayan, Belgrad ve Macaristan'ın kaybedilmesi.

1718 Pasarofça barışı, Habsburglara karşı ikinci Osmanlı mağlubiyeti.

1718-30 Sultan III. Ahmed ve veziri Nevşehirli İbrahim Paşa'nın yönetimi altında Lâle Devri, Batılılaştırma reformunda ilk ciddi teşebbüsler, İbrahim Müteferrika ilk Osmanlı matbaasını kurar (1726); fakat bu reformlar Yeniçeriler ve İstanbul halkı tarafından çıkarılan 1730 Patrona Halil isyanıyla sona erer.

1730-54 I. Mahmud Avrupalı devletler arasındaki bölünmelerin sonucu olarak 1739'da Avusturya ve Rusya ile yapılan muzaffer antlaşmalarının ardından Osmanlı imparatorluğunda barışı temin eder.

1757-73 Muktedir Osmanlı sultanı III. Mustafa; Osmanlı ordularının toptan yenilmesiyle sonuçlanan Osmanlı-Rus savaşında birbirinin zıddı haline gelen barış isteği ve güçlü yönetimi birlikte tesise çalışır.

1774 Küçük Kaynarca Antlaşması, Osmanlılar Kırım'ı kaybederler, Rus çarı Osmanlı topraklarındaki Ortodoks hıristiyanların hâmisi olarak tanınır.

1789-1807 III. Selim daha sonraki Batılılaştırma reformlarına temel teşkil edecek çalışmalarını sürdürür; Avrupa başkentlerinde ilk resmî Osmanlı elçiliklerini kurar.

ki askerî disiplinin bozulmasını kınadı ve Süleyman'ın dönemindeki şartlara geri dönebilmek için şiddetli reformlar tavsiye etti. Fakat daha fazla adem-i merkezîleşmiş bir toplum, kendine özgü bir mantığa sahipti. İmparatorluk otoritesinin korumacı ve meşrulaştırıcı şemsiyesi altında, genellikle eyaletlere mahsus rakip güçler arasında barışı temin etme yönünde hizmet etmiş olan, hatırı sayılır bir özerklik, bölgesel olarak yaygınlaşmaya başladı. Yarı-özerk idareciler bazan nisbeten düzenin yüksek derecelerini ve şeriatın şiddetli gayrişahsî bileşimini değil de, bölgesel nüfus ile hâkim aile arasındaki daha yakın bir ilişkiyi, kısmen de bölgenin ileri gelenlerinden oluşan yeni sınıf bazındaki başarıyı muhafaza edebiliyorlardı. Bu, kendi tabiî gruplaşmaları daha dolgun bir itibar kazanırken, genelde daha çok sayıda insanı da memnun ediyordu. En azından, ondokuzuncu yüzyılda merkezî otoriteler mutlakiyetçiliğin yeniden yapılanması konusundaki daimî amaçlarında başarı kazandıklarında, Garplı gözlemciler, bundan, halkın özgürlüklerinin baskı altında tutulduğu gibi gerekçelerle bahis açabiliyorlardı.

4

TUFAN'DAN ÖNCE: ONSEKİZİNCİ YÜZYIL

Modern-öncesi medeniyetlerin genel tarihinde bir tek yüzyıl çok kısa bir dönemdir. İslâm tarihinin elli kuşağı aşan süreci içinde, herhangi bir uzun-dönemli eğilimi açıklamak için, üç ya da dört kuşak ancak yeter. Bununla birlikte, geçmişe bakınca, onyedinci yüzyılın sonu ve onsekizinci yüzyılda, İslâmîleşmiş sosyal ve kültürel hayatta yaşanan buhran dikkati çeker. Bu, daha sonra olanların ışığında daha belirginleşir. Ondokuzuncu yüzyılla birlikte, müslümanların dünyadaki sağlam konumunun yıkılışı geldi. Onsekizinci yüzyılda bu açıklanamayan zayıflık, hatta budalalığın önüne geçmek için hiçbir şey yapılmamıştı. Ama, bir buhranın mevcut olduğu kanısı da, bizzat onsekizinci yüzyıldaki müslüman topraklarının fiiliyattaki gerçeklerini yansıtıyor.

Daha önceki belirli yüzyıllarda da yüksek nitelik nisbeten pek yakalanamamıştı ya da İslâmîleşmiş sosyal düzen nisbeten daha az etkin gibi görünmüştü. Yine de belki de en az umut vereni olan ondördüncü yüzyıl bile, Hâfız ve çağdaşı şairlerin asrı idi. Gerçi, onsekizinci yüzyılın ilginç ve yaratıcı tipleri olsa da, bu belki, yüksek kültürel mükemmelliğe erişmede en az sözü edilecek çağdı; ve bu çoraklık hemen bütün müslüman topraklarında mevcuttu. Tüm en güçlü müslüman yönetimler, kendilerini dahilî siyasal bölünmeler karşısında buldular. Daha kötüsü, Dârü'l-İslâm'm çağ boyu süren genişlemesi bile, durmasa da, olağandışı tersliklerle karşılaştı; en büyük müslüman iktidarlar, gayrimüslimler karşısında çoğunlukla savunmada kalan ve kaybeden taraf oluyordu. Başka kanıt olmadan, uzun dönemli sonuç çıkarmamakta dikkatli olunursa, sosyal ya da kültürel güçteki azalmayı gösteren bu olguya, "çöküş" denilebilir. Onlar gelişmenin değişik çizgileri arasında rastlantıdan daha çok şeyi göstermiş; en azından kısmen, kuşkusuz İslâm topraklarındaki önemli müşterek şartlara cevap sunmuşlardır.

BATININ VARLIĞI

Onaltıncı yüzyılın üç büyük imparatorluğunun zenginliği ve gücü, Geç Orta Dönemde, özellikle Kurak Bölge'de ulaşılmış tarımsal kaynaklar düzeyi-

Ökümen'deki Gelişmeler, 1700 - 1800

	Avrupa	Merkezî Ökümen	Uzakdoğu
1707		Mârâtha Konfederasyonuyla girişilen Dekkan savaşlarında Moğolların önemli bir yenilgiye uğramasından sonra Evrengzib'in ölümü	
1715	Avusturya ve Prusya krallıklarının doğuşu		"Münazara Âyinleri". Çin imparatoru karşılıklı olarak hasım yabancı misyonerlerin etkinliklerini sınırlıyor.
1718		Pasarofça Barışı, Osmanlılar Habsburglar tarafından mağlup edildi.	
1720			Şogun Batı bilgisinin nüfuzuna dair konan sınırlamaları hafifletir; "Hollanda öğrenimi" içinde mütalaa edilen, Batı-yönelimli Japon intelijansiyasının doğuşu.
1720-30		Osmanlılarda Lale Devri, İlk Batılılaşma teşebbüsleri, 1726'da ilk Osmanlı matbaasının tesisi.	
1722		Safevi imp. Afgan işgalinden sonra çöker.	
1736-47		İranî topraklara hükmeden Nadir Şah, Moğolların zayıflamasının peşi sıra 1739'da Delhi'yi yağmalar.	
1740	Aydınlanma; Prusya'da Büyük Frederik (1780'e dek) Aydınlanmış Despotizmin doğuşu		
1750		Kerim Han Şiraz'da Zend hanedanını kurar (1779'a dek), İran'da yeniden bir derece istikrar sağlanır.	
1757		Vehhâbîler el-Hosa'yı alır	
1763	İngilizler, Hindistan'da kontrolü genişletir.		
1774	Fransa'da XVI. Lui devri (1793'e dek)	Küçük Kaynarca Antlaşması, Osmanlılar Kırım'ı yitirir, Osmanlı ordularının Ruslarca topyekün mağlubiyete uğratılması, Çar Osmanlı topraklarındaki Ortodoks hıristiyanların hamisi olarak kabul edildi.	
1775			Çin'de büyük köylü isyanlarının başlaması ve Mançu'ların çöküşü
1779		Kaçar hanedanı Tahran'dan hükmeder	
1783	Çariçe Katerina Kırım Tatarlarına boyun eğdirir		
1789	Fransız Devrimi	III. Selim (1807'ye dek), İkinci Büyük Osmanlı Batılılaşması döneminin başlangıcı	
1798		Napolyon Mısır'ı işgal eder.	

ne geçişi temsil etmişti. Bu imparatorlukların her birinde, onsekizinci yüzyıl önemli ölçüde başarısızdı. Eldeki kaynakların böyle kısa sürede azaldığını düşünmek için bir neden görünmüyor.

Bir başka öneri daha umut verici. Barut dönemlerindeki değişimler sonucu oluşan merkezîleşmiş imparatorluklarda, (beş, altı kuşak sonra) kalıcı İslâmîleşmiş siyasî sorunlara sundukları çözümler incelenip yetersiz bulunduğunda, sosyal ve kültürel gelişmenin olmayacağı bir noktaya gidildiği söylenebilir. Böyle bir gidiş onların tümünü birlikte etkileyebilirdi. Ama her hâlükârda bütün açıklama hiç de bundan ibaret değildir.

Nisbeten oldukça verimsiz tek bir yüzyıl ile ilgilenmemizin nedeni aslında bizzat İslâm toplumunun uzun-dönemli gelişimi içinde "çöküş"ün anlamı olabilecek mahiyetteki, ve o zamanın dünya-tarihsel gelişimi bağlamında özel bir önem taşıyan bir husustur. Hiçbir zaman, İslâmîleşmiş medeniyet, bir parçası bulunduğu daha geniş dünya-tarihsel bağdan ayrı olarak bu kadar anlaşılabilir biçimde dışa kapalı olmamıştı. Gerçekten, birkaç yüzyıl boyunca Modern-öncesi zamanlarda herhangi bir toplum bunu tek başına yapıncaya dek, Afro-Avrasya tarihî hayatına İslâmîleşmiş medeniyet egemen oldu. Onsekizinci yüzyıla gelindiğinde, Afro-Avrasya, gerçekte dünya-tarihi, müslümanların artık önemli bir rollerinin olmadığı bir şekil alıyordu. "Çöküş" ne kadar gerçek olursa olsun, diğer müslüman yüzyılları muvacehesinde açıklanamaz birşeydi bu. Söz konusu gelişme, batı Avrupa'nın, tarihsel açıdan bütün dünya için belirleyici olan büyük bir yaratıcılık sürecinden geçtiği sırada oldu. Hıristiyan Avrupa'da olanlara oranla, Müslümanlığın çöküşünün geçici bir önemi yoktu; bu, diğerlerinin olduğu kadar İslâmîleşmiş toplumların kariyeri içindeki en belirleyici noktada, Modernliğin zuhurunda, İslâm âleminin durumunu tayin etti.

Dahası, "çöküş" konusunda önemli olduğunu belirttiğimiz şeyler, bunun açıklanmasına da yardım ediyorlar. Hıristiyan Avrupa'da olanlar, İslâmîleşmiş "çöküş"e doğrudan katkıda bulundu. Parlak bir yüzyıldan geriye kalan çok az şey zaten dış güçlerce etkisizleştirilmişti. Onsekizinci yüzyılın nisbî verimsizliğinin yalnızca müslüman ülkeler için geçerli olmadığını belirtirsek, bu daha iyi anlaşılır. Hıristiyan Avrupa'nın dışında bir toplum için, onsekizinci yüzyıl (Japonları saymazsak) pek başarılı bir yüzyıl değildi. Bu koşullar altında hâkim uluslararası İslâmîleşmiş toplum tarafından kuşatılmış ya da yönetim itibarıyla onlara bağlı doğu hıristiyan, hindu, ve Teravada budist halklarının bir yüksek-kültürel filizlenme denemelerinden geçmeleri beklenemezdi; örneğin, ulaşabilecekleri daha üst bir nokta, büyük ölçüde onlara yabancı olan İslâmîleşmiş kültürel güçlerin aracılığına bağlıydı. Çinli bilginler ve yöneticiler bile, güçlü, eğitimli ve tam bağımsız bir ülkeyi yönetseler de, büyük ölçüde gelişmeye kapalı bir durumdaydılar.

Toplumların bir ölçüde karşılıklı bağımlılık içerisinde olduğu Afro-Avrasya tarihsel bileşiminde, bir bölgenin böyle önemli ve canlı bir önderliği uhdesine alması gerçeği, kültürel ve tarihsel açıdan başka toplumların karar vermesi kolay olmayan bir meydan okuma husule getirmiş olmalı. Giderek artan oranda, Garplıların ticarî etkinlikleri birbiriyle yarışıyor ve öbür toplumların ticaretinin yerini kapıyordu. Bu özellikle İslâmîleşmiş toplumu etkiledi: İslâm'ın artık uzaktaki, kentleşmiş Ökümen'in ticarî hayatında temel oluşturamaması, kaçınılmaz bir geri dönüştü. Sonra, giderek artan şekilde, yeni Garplı kültürel formları kendilerini başka her yerde de göstermeye başladılar. Atalardan miras alınan kültürden daha etkili olmasa da, önemi açıkça belli olan yabancı kültürel tarzları görmüş olduktan sonra, en etkili kafalar bile, Garplı ticaretini, Garbın askerî yöntemlerini, hatta bilim ve sanatını ne tümüyle dışlayabildiler, ne de onunla anlaşmaya varabildiler. İran ve Hint sanatındaki, etkisiz ama yine de kalıcı Garb yanılsama tekniklerinin kalıcı taklitleri, teknik kaynaklarla ilgisi bulunmayan bir düzeydeki açmazı gösteriyor. Yalnızca iktisaden değil, belki psikolojik olarak da, Modernleşme yolunda Batının varlığı, başka yerlerde çağın kesinlikten uzaklığını vurgulamış olmalı.

Daha sonra, Batıda olup biten şeyle, dünya çerçevesinde, daha bir tümden ilgileneceğiz. Bu sıralar İslâm ülkelerinde kesin olan bir özellik vardı: Batının görkemli ticarî gücünün gelişimi. Yeni Garpta, sermaye birikimi, ne bunun yalnızca birkaç elde yoğunlaşmasının, ne de yerel koşullar altında artmasının, ne de dışarıdan gelen özel durumların sonucunda doğmuş değildi; birikme süreci uzun dönemde herhangi bir geçici ya da yerel geri dönüşten etkilenmeyecek, yenilenebilir iktisadî güç kaynakları sağlamak sûretiyle gerçekleşti. Bu iktisadî güç, Batı ticaretini ve böylece Batı politikasını bu süreci paylaşmayan toplumların uzun dönemde yarışabilmeyi umamayacağı bir düzeye koydu.

Onsekizinci yüzyıla gelindiğinde, Garptaki dönüşümün İslâm toplumunda yapabileceği olumlu etkiler olumsuz olanlarınca dengeleniyordu. Yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde, kötüye gidiş Osmanlılar, Safevîler ve Hint-Timur egemenliğindeki yerler ile olumlu herhangi birşeyin görüldüğü bölgelerde, bir bozguna dönüşüyordu. Bu, dünyadaki yeni güçlerin bir sonucuydu—örneğin Bengal ya da Cava'daki Batı ticaretinin yeni iktisadî üretim şekilleri. Yüzyılın sonuna gelindiğinde İslâm âleminin sosyal yapısındaki müterâkim gerginlik, Batının dünya hegemonyasının kurulmasını izleyen yeni gerçekçi düzenlemeleri peşinde getirdi.

OSMANLI MUTLAKİYETÇİLİĞİNİN YENİDEN RESTORASYONU İÇİN VE ONA KARŞI

"Çöküş", iktidar merkezlerinde Garp menşeli malların ve modanın benimsenmesiyle daha bir belirginleşmişti. Böylesi modalar yeterince zararsız görünebilir; bunların Çin ipekleri, Avrupa kürkleri ya da Hindistan'da yetişmiş ve uzun süredir müslüman saraylarda görünen cariyelerden öte geçmediği anlaşılıyor. Yine de iki değişik nokta vardı. Onsekizinci yüzyılda, yabancı lüks eşyalar birçok yerden değil de, belli bir yerden geliyordu; ticaret de o bölgenin insanlarının, yani Garplıların ya da Garplıların yakını olan grupların elinde idi. Dahası Garp ticareti müslüman ülkelerin, hatta birçok Ökümen ülkesinin lüks yaşama geçişinden önceki herhangi bir bölgelerarası ticaretin oynadığından daha büyük bir rol oynuyordu. Uzak bölgeler arası ticaretin rolü çoktandır artıyordu, ama bu yüzyılda bu yeni tür ticaretteki artış çok belirgindi ve bir zamanlar, kent yaşamının temel direkleri olan kayseriyye pazarlarının toptan ve lüks eşya satan tüccarlarının övündükleri rollerini korumak için birşey yapmadı; daha doğrusu onların kuyusunu kazdı.

Eğer tüm el sanatları üretimi, onsekizinci yüzyılın sonlarından önce, Osmanlı yönetiminde, eskisi kadar büyük olsaydı, lüks eşya ticaretindeki üst düzeyleri yitirmesi erken olacaktı. (El sanatlarının niteliğindeki genel bir düşüşten söz ediliyor; el sanatında inceliğin çeşitli şekilleri olduğu için, eskiden daha ince yapıldıklarını söylediklerini sanmıyorum, ama daha ince türden nesneler daha az sıklıkla yapılıyordu, ve çokça el alışkanlığı kazanmış yeteneğin lüks eşya satan dükkânlar bulunsa da, sonuç olarak aranıyor olacağını varsayabiliriz.) Böyle üst düzey el sanatları, Batının rekabetine karşı giderek artan bir şekilde kayba uğradılar. Bu konuda, yatırımı güvensiz yapan kötü yönetim suçlandı, ama güvensizlik bu sanatların çok başarılı olduğu zamandan daha kötü değildi. Onsekizinci yüzyıla dek, Osmanlılardan güneye ve doğuya, en azından Suriye ve Mısır'dan satılan malların bile çoğunluğu Batı mamulüydü.

Ama gerek kültürel, gerek toplumsal açıdan en önemlisi, bu üst düzey el sanatları idi. (İstanbul loncalarındaki Yeniçerilerin rolünün, ortaya çıkmış olması gereken toplumsal önderliğin yıkılışını yansıtıp yansıtmadığı merak edilebilir). İslâmîleşmiş ticarîliğin azalmasının, onaltıncı yüzyıldaki mutlakiyet yönetimlerini birleştirmeye yardımda etkisi ne olursa olsun, onsekizinci yüzyıla değin daha ciddi bir düşüş, belirgin şekilde tehlikeli oluyordu. Ayrıca, deniz ticaretinin hemen tümü, yabancı ellerde yürütülüyordu. Böylece o da Osmanlı toplumuna çok az yaradı. Elbette, öteden beri Akdeniz'de genişleyen Garbın baskılarına açık olan Osmanlı imparatorluğu, böyle gelişmelerden, öteki müslüman bölgelerden daha kötü biçimde etkilendi. Bağdat'ın Osmanlıların Akdeniz odağından başka yerlere doğru yaptığı ticaret (İranlı ya da Osmanlı olmayan) müslüman ellerde, ya da onlarla birlikte olan

zımmîlerin elindeydi. Ama o zaman bu ticaret de onsekizinci yüzyılın sonunda iyice bozuldu.

Osmanlı imparatorluğunda, Garplı modaların İstanbul'da görülmesi, Garba karşın yaşanan ilk yenilgilerin hemen ertesine rastlar. 1683 yılında Viyana'ya karşı yürütülen başarısız kampanya ve 1699'daki korkunç antlaşmadan beri, Osmanlılar zararlarını kapamaya uğraşıyorlardı; ama Ruslara ve Venediklilere karşı kazanılan başarılara karşın, 1718'de Osmanlılar, sonunda Belgrad'ı bile yitirecekleri yeni bir antlaşmayı Avusturya ile Pasarofça'da imzaladılar. Bunu izleyen ve büyük vezir İbrahim Paşa yönetiminde geçen oniki yıl, "Lâle Devri" adıyla anılır. Bu dönemde küçük bir kültürel gelişme oldu, eski Farisî kalıplarını kıran şairler, genel Osmanlı geleneğinden olmasa da, özendirildiler; varlıklıların ev dekorları Garplı çizgiler taşımaya başladı (özellikle lâle yetiştirilmesi), daha doğrusu bir süre sonra Fransız üst sınıfları bahçelerindeki Osmanlı ya da sözde-Osmanlı ayrıntılara yer verdiler. Mimarlık bile geçici olarak Rönesans-sonrası İtalyan stilinden etkilendi. Daha varlıklı hukukçular paralarını Garp ürünlerine harcadılar. Geniş şekilde araştırması özendirilen bilim adamları arasında, Garplı öğrenimden yarar sağlayanlar oldu.

Ama "Lâle Devri" yalnızca ithal bir lüks değildi. İbrahim Paşa, sivilleştirilmiş, yönetim ağırlığı merkezde olmayan bir toplum modelini savunanlara karşı bir saray hizbini temsil ediyordu. Bu saray hizbi tek başına bir bütün oluşturmuyordu. Sivil bürokratlar olan "kalemiye", orduda, askerî rakiplerinin sarayda gelebilecekleri yer kadar yüksek görevlere gelebiliyor ve kendi aralarında sınıflandırılıyorlardı.[1] Medreseler arasındaki onur kürsüsü sistemini bozarak, şer'î duruma yönelen ve kendilerini kalıtsal bir kapalı yapıya dönüştüren yüksek ulema pek de mutlakiyetin korunmasından yana değildi; merkezin temel ögelerinden biri olsalar da, konumları nedeniyle, rüşvetle suçlanan kesime büyük ölçüde bağlıydılar. Ama çoğu, yönetimin merkezden uzaklaşmasının tehlikelerini görebiliyordu. Saray hizbine karşı, başkentte merkezden uzaklaşmış yönetimi iki grup savunuyordu: şer'î hiyerarşi —bulundukları yeri kalıtsal olarak değil, çalışma sonucu almış ulema— ve yalnızca başkentteki merkezî garnizon değil, oradaki sanatkâr kesimin büyük bölümü ve taşradaki destekleyicileri ile birlikte Yeniçeriler. İslâm'ın karşıt geleneklerini kendi büyüklerine karşı canlandıran bu ortaklık, gazilerin ve ulemanın kurdukları ilkel ortaklığın son şekli idi.[2] Başkentteki sivilleştirilmiş düze-

1. Norman Itzkowitz, "Eighteenth Century Ottoman Realities: Another Look at the Lybyer, Gibb and Bowen Thesis," *Studia Islamica*; 16 (1962) 73-94, Gibb ile Bowen'in yönetime verdiği bütüncül görünümü azaltarak önemli değişiklikler yapar.

2. Uriel Heyd, ed. *Studies in Islamic History and Civilization*, (Kudüs, 1961) bu konular hakkında, Heyd tarafından yazılmış yararlı bir makaleyi muhtevidir.

nin taraftarlarının arka planında Anadolu ve Rumeli'deki Osmanlı topraklarının büyük bölümünü de oluşturan, iyi tahkim edilmiş ve babadan oğula kalan şekilde, yarı-özerk *derebey*ler bulunuyordu; bunlar onyedinci yüzyılda oluşmuş ve herhangi bir mutlakî yönetimin karşısında olan üst düzey ailelerden meydana gelmekteydiler. (Arka planda, daha uzakta ve imparatorluk politikasında daha az etkili olmak üzere, değişik bir tür özerk rejim daha vardı: Arap ülkelerindeki valiler, Mısır'da canlanan Memlûk güçleri, Irak'taki Memlûk köle-askerleri, ve Suriye'deki hemen hemen bağımsız birkaç vali.)

Bu kuvvetlere karşı, sarayın mutlakiyetçi hizbinin, mutlakiyetçiliğin restorasyonu için yeni bir güç kaynağı bulması gerekiyordu. Bu restorasyon isteği, imparatorluk Avrupalı güçlere karşı yeni bozgunlara uğradıkça, daha da güçleniyordu. İbrahim Paşa'nın düşündüğü bir çözüm, Osmanlıların zayıf oldukları yerlerde, hıristiyan Avrupalılardan askerî birlikler oluşturmaktı, ama o böyle bir önlemi almaya kalkınca mutlakiyet karşıtları, konumlarına açıkça gözdağı verildiğini gördüler. Sarayın (ticarî açıdan da çekişen) kafirâne lüks yaşantısına esef ederek, onun kudretini arttırabilecek Garp-kökenli önlemlere karşı, İslâm adına savaştılar. İmparatorluğun savunmasını, sarayın gücünü arttırmadan yeterli bir savunmayı sağlayacağını düşünerek, Yeniçeriler tarafından desteklenen sınır birliklerine bırakmayı yeğlediler. Bir iç çekişme mahiyetindeki şeylere, yeni Garbın varlığı da katıldı; o sıralar bu varlık iki bakış açısından da rastlantısal ve ikincil önemdeydi. Yine de, geçmişe bakıldığında kararlı bir durumdu.

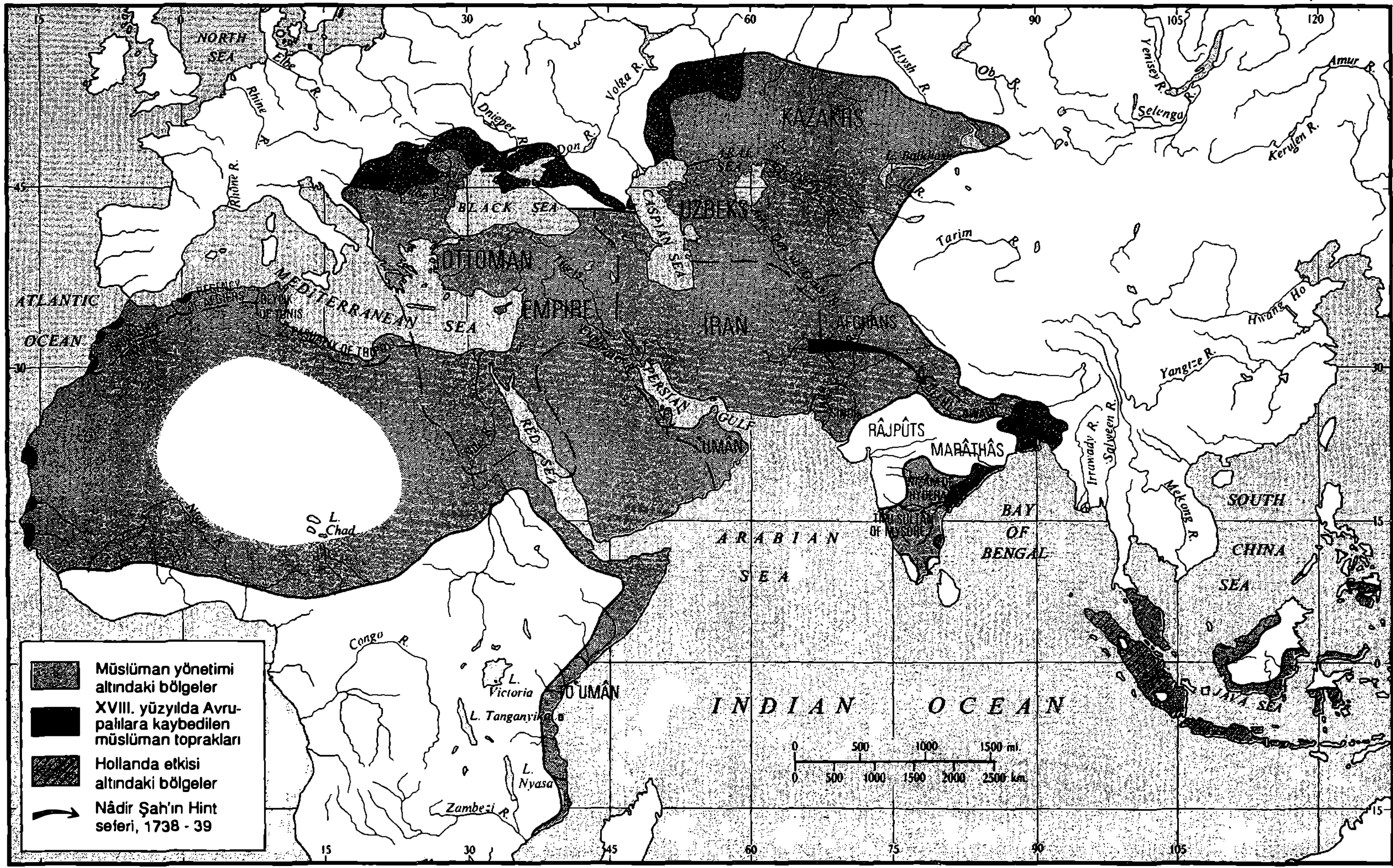
1730 yılında Safevî imparatorluğundan Nâdir Şah tarafından bir bozguna uğratılmasından sonra, İbrahim Paşa sadaretten indirildi; mutlakiyetçilik karşıtı hizbin pek hoşlanmaması dolayısıyla, Garbın estetik ve askerî tarzları terslikle karşılaştılar ve mutlakiyeti yenileme girişimi muvakkaten askıya alındı. Yenilenen savaşta, 1739'a kadar Belgrad Avusturyalılardan geri alındı, ama Macaristan'ın kalan kısmı alınamadı, bu da yerleşik düzenin doğruluğunu gösterdi. Ama şu ya da bu tür Garplı modalar yerel çapta yeniden belirdi.

Yüzıyılın ikinci yarısında merkezî mutlakiyetçiliğin zayıflaması ile yerel güçler arasındaki dengenin merkezî iktidar tarafından sağlanması sona erdi. Özerk yönetici aileler hemen hemen bağımsız hale geldiler, ve yerel birlikler arasındaki küçük çaplı çarpışmalar, bir iç savaşa dönüşme istidadı gösterdi. Rumeli ve Anadolu'daki de facto derebeyler, merkezî yönetimin savaşlarına kendi istekleri ölçüsünde yardım gönderdiler, ama içeride oldukça işe yaradılar. Şam ve Halep'teki paşalar, onsekizinci yüzyılın sonunda önemli bir görevle karşılaştılar: ticaret geriliyor, Bedevîler denetimden çıkıyor, vergiler önceden alınıyor ve disiplin bozuluyordu. Onlar da buna karşılık o yöredeki insanlara zarar veriyor, sorumsuz askerleriyle kötü davranıyorlardı. Bu, işleri daha da kötüleştirdi. Bereketli Hilâl'de köylülerce ekilmiş geniş alanlar Bedevî

sürü çobanlarına bırakıldı. Mısır'ın tek eyaletinde bile, içinde Bedevî birlikler de bulunan çeşitli askerî güçler, sığınaklar kazıyorlardı. Başkentte, Osmanlı birliklerinin yanısıra ayrı bir askerî güç olarak bulunan (ve Osmanlı komutasını hemen hemen dengeleyen) Memlûk garnizonu (1761'den sonra), Ali Bey ve Murad Bey gibi, çeşitli yerel güçleri bastıran ve neredeyse bağımsız bir Mısır krallığı kuran güçlü önderler buldu. Böylece hizip etkinliklerinde, Batılı usuller yardımcı unsur haline geldi. Güçlerini arttırmaya çalışırken, Mısırlı önderler de Suriyeli paşalar gibi, zorbaca bir yol izlediler; ama Garptaki değirmenlere gereken ürünü arttırmayı özendirerek, ve çağdaş teknikleri ordularına getirmek için Garplıları askerî danışman olarak tanıtarak, yeni Garp ile de ilgilendiler.

Bu arada, Osmanlı imparatorluğu, yarım yüzyıldır Garpla, Rusya'yla ve İran'la, bozulmamış bir barış içindeydi. Bu durumda ayrıcalıklı Osmanlı sınıfların, eski tarımsallaşmış şartlara göre doğal olan Garplı şeyleri önemsememesi, fazla bir zarar getirmedi. Yine de bu kaçınılmazdı. Garplı devlet adamları müslüman tarihi konusunda, hatta müslüman ülkelerin o anki koşulları ile ilgili az şey biliyorlardı, ama yine de atalarından daha çok biliyorlardı; ve öğrenmedikleri konular da onlar için çok önemli değildi. Osmanlı devlet adamlarıysa, çoğunlukla, Garp konusunda atalarından daha bilgili değildiler, ve bilgisizlikleri çok daha tehlikeliydi. Rus gemileri, Boğazlardan geçmeden, (Baltık oluyla) Akdeniz'de ilk kez göründüğünde, Osmanlı yönetimi eskimiş coğrafya kavramlarına dayanarak, Garplıların onayıyla karadan taşındıklarını sandı.

Çağdaş konulardaki bilgisizlik, ekonomi alanında da geçerliydi. Osmanlı imparatorluğu uzun zamandır, yabancı hıristiyan ticaret topluluklarıyla (ve yönetimleriyle) kendi iç işlerini konsüller aracılığıyla yapmaları şeklinde bir düzenleme politikası yürütmüştü; ve güzel ticaret antlaşmaları yaparak, ticarî yakınlığı arttırdılar. Modern-öncesi koşullarda bile, bu düzenlemeler tehlikeli olabilirdi. Bizans yönetimi, genişleyen kuzey ticaretinde etkili olan İtalyan ticarî cumhuriyetlerine ve onların edindikleri denetlenemeyen tekellerin kendisini batırmasına seyirci kalarak, çok çektiler. Öte yandan, daha güçlü bir temeli olan bir yönetim, kuşkusuz bu kaderi önleyebilir ve tüccarları sınırlar içinde tutabilirdi. Modern şartlar altındaki düzenlemelerin daha beklenmedik sonuçları oluyordu. 1740'a kadar ***kapita***'yla ilgili olduğundan Batıda "kapitülasyonlar" adı verilen düzenlemeler, oldukça ılımlıydı. Sonra, Osmanlıların Fransız dostlarının kayırılması ile (imparatorluk yönetiminin merkezden uzaklaşması doğrultusunda), Fransızlar, yakında öbür hıristiyan güçlere de genişletilecek, ince ayrıcalıklar edindiler. Ayrıcalıkların en önemlisi berat adı verilen koruma belgelerinin gayrimüslim Osmanlılar için, yabancıların ayrıcalıklarını aldıkları noktaya değin genişletilmesiydi. Bunun Farslılaş-



Ondokuzuncu yüzyıldaki Avrupa yayılmasından önce İslâm toprakları

mış bir edebî eğitimin Osmanlıları tanımaktan uzak bıraktığı dönüşüme uğramış Modern dünya ekonomisinin işleyişinde derin sonuçları vardı.

Bu düzenlemelerden en çok yararlanan kesim, (Ege'den Nil'e uzanan doğu Akdeniz kıyıları olan) Levant kentlerinde yükselen bir sınıf olan Levantenlerdi. Çoğunlukla Garplı olduklarını söyleyen bu insanlar, aralarında ortak dil olarak İtalyanca (daha sonra Fransızca) konuşuyorlardı ve değişik kökenliydiler— ne Garplı ne de İslâm toplumundan idiler ya da belki her ikisi de... Hıristiyanlık ve Musevîlik dinlerine bağlıydılar, iktisadî ve siyasî açıdan korunmak için şu ya da bu Garplı devletin yardımını bekliyorlardı; Garplı ya da İslâmîleşmiş bir ülkeden çok, Akdeniz'de kök salmışlardı. Bulundukları yerde, önemli ticarî güç, Garplılar değil, kendileriydi. Başlangıçlarını, başka toplumsal yükselme aracı bulunmayan azınlıklarda geniş şekilde görüldüğü şekilde yaptılar: en iyi bireylerini ticarette yoğunlaştırarak ve çoğunluğa karşı savunmada birbirlerini destekleyerek. Böylece, yeni Garbın getirdiği özel koşullar, onlara, müslüman rakiplerinin yakalayamayacağı bir üstünlük fırsatı verdi. (Bu, kimilerinin öne sürdüğü gibi, müslümanların kapalı bir toplum olmasından değildi; müslüman tüccarlar dünyaya her zaman açık olmuşlardı. Ama o zaman kuşkusuz bir yakınlık kurma isteği, kimi zaman, süreç gelişme gösterdikten sonra, bilerek yapılmış ve savunma-istekli bir dışlamaya doğru güçleniyordu, ve müslüman üst sınıfları tanıma ile destekleniyordu.)

Böyle bir sınıfa ayrıcalık vermek kötü niyetli bir işti. Bu, müslümanları ve sadık zımmîleri yerli hıristiyanlara karşı rekabet açısından dezavantajlı durumda bıraktı, ve bir süre sonra bütün ticaretle uğraşan sınıfları Osmanlılardan ayrıcalıklı yabancı yetkisine aktardı. İmparatorluğun büyük bölümünde, müslümanlar artık temel ticaret ögeleri değillerdi ve bu konuda daha da gerilemeleri pek önem taşımıyordu. Ama artan ticareti düzenleme ya da vergilendirme gücündeki düşme çok feciydi.

Bu ayrıcalıklar verildiğinde, Osmanlılar, bunlardan doğabilecek sakıncalardan haberli görünmüyorlardı. Yalnızca, Osmanlılarla yapılan antlaşmaların hemen arkasından gelen sakıncalar değil, yakında uğrayacakları kötü niyetli girişimler de çarpıcı sonuçlara yol açacaktı. Beratlar, Avrupalı güçlerce, kime verildiğine bakılmaksızın dağıtıldı, ve onları alanlar, yaptıkları ne olursa olsun, korunuyor gibiydiler. Osmanlı yönetimi, görünürde zararsız bir kayırma olarak verilen ayrıcalıkların iktisadî ve sonunda siyasî açıdan tehlikeli olduklarını çok geç kavradı, ama o zamana kadar bu kayırma geri alınamadı; kötüye kullanımlar da ancak ara-sıra denetlenebildi, çünkü Garplı güçler antlaşma yapmaya gönüllü idiyseler de (ki sonra buna yanaşmadılar), imparatorluğun iktisadî ve siyasî hayatı onlara bırakılmıştı. Gerçi Osmanlı yönetimi Bizans'tan oldukça güçlüydü, ama ucuz seri üretim sonucu küçük pazarlara bile girebilen ve varlıklı kesimlerin iktisadî rolünü daha iyiye götüren yeni Batılı ticaret gücü de toprak ticaretiyle uğraşanların gücünden çok daha etkiliydi.

HİNT-TİMUR İMPARATORLUĞUNA HALEF OLMA MÜCADELESİ

Evrengzib'in ölümünün ardından, kısa ve çeşitli grupların saltanatında geçen on iki yıl boyunca, Hindistan imparatorluğunun önderlerinden birçoğu, merkezî otoriteye karşı, hiziplerin üstünde olduklarına duyulan güveni yitirdiler. Daha sonraki, Muhammed Şah yönetimindeki (1719-48) uzun ama çok etkili olmayan dönemde, bu güven eksikliği, giderek artan şekilde; genellikle saraya bağlı olan ve güçlü olabilecek hiziplere karşı korunulan, ve sarayın ya da önde gelenlerin özerk birimler olarak denetleyebilecekleri illeri yönetme eğiliminde ortaya çıktı. Hint-Timur yönetim şekilleri, Delhi'yi temsil eden valilerin denetimi yer yer de özerk olarak elde tuttukları her bölgede yerinde kalma eğilimindeydi, ama kısa süre sonra bu çok güçlü merkezî bürokrasi, verimliliği sağlamak üzere sona erdi.

Tüm bunlara karşın, Muhammed Şah'ın sarayında, değişik kesimlerden birçok yaratıcı insan, Timur döneminin, çeşitli geleneklerin bir arada uyum içinde bulunduğu kültürel yaşamından, imparatorluk sarayı ve kentte kalanlarından yararlanmaya ve onları yenilemeye uğraşıyorlardı. Temel bilimler dalında, saltanat, o sıralar Osmanlılarda yaşanan "Lâle Devri"ne paralel birşey oluşturdu. Burada da dünyevî ilmin yenilenmiş bir biçimi sözkonusuydu. (Batılı hekimlerin ilgisi, Evrengzib dönemine dayanıyor). Burada da şiir Fars geleneğinden kurtulması İstanbul'dakinden daha belirsizse de, resmî bir etki kazandı. Bütün Timuroğulları toprağında, Urdu dili —yani Fars alfabesinde yazılan ve Fars-kökenli bir sözlükle zenginleştirilen Delhi Hintçesi— askerler ve tüccarlar tarafından ortak dil olarak kullanıldı. Urduca, Dekkan yarımadasında şiir dili olarak, özellikle dinî şiirler için geliştirilmişti. Yerel konuşma dili durumunda olduğu Delhi'de, sarayda ele alındı ve en seçkin şiir formunun bir aracı olarak, Farisî şiir geleneğinde disipline sokuldu. Farisî şiir tarzını, tatlılığına vurguda bulunmak dışında hiç değiştirmediyse de, şiirsel önceliğini Farisî aslın elinden aldı.

Ama Urduca'nın kullanımı, Lâle Devrine en ters olan şeyi gösterir. Osmanlı topraklarında hıristiyan ve müslümanlar onsekizinci yüzyılda iyice birbirinden ayrılır, doğu hıristiyanları kültürel açıdan batı hıristiyanlarına giderek daha çok benzerken, Hindistan'da, hindular ve müslümanlar birbirine daha yakınlaşmış görünüyorlardı. Birçok hindu, müslüman kültür dili olan Farsça'yı çok iyi öğrendiyse de, Urduca, müslümanların ve hinduların hemen hemen eşit düzeyde bildikleri bir dildi. Müslümanların geliştirdiği Urduca ve hinduların geliştirdiği Hintçe, yapı olarak aynı dildi. Hindu yazarlara Urduca ve yarı-müslüman kurallar kullanmak garip gelmiyordu; Urduca iki topluluğa da yatkın bir dildi. Ayrıca sûfî yazarlar, zaman zaman Hintçe'den yararlandılar ve bu arada Hintçe yazıya uygun çeşitli edebî yapılar kullandılar; bununla

birlikte onları İslâmlaştırdılar ve Sanskritçe'den birçok terim ve ad aldılar. Seküler sanatlarda, Hint efsanelerinin hoşgörüsü daha da büyüktü. Bu dönemde, eskiden Krişna ve öteki tanrılara adanmış olan hindu tapınağı dansının saraya bir eğlence aracı olarak ve Fars geleneğinin ustalarının elinde arılaştırılmış, klasik kuzey Hintli şeklinde ama eski hindu motiflerini yeni tarzında da koruyarak geldiği görülür.

Bu dönemde, İslâm toplumundaki belki en önemli rasathane olan, Rajput Jai Singh'in Racestân'daki kraliyet rasathanesinde, görevliler, astronomik çalışmalarını Sanskritçe ve Farsça hazırladılar; (yönetici olan Jai Singh hindu idi); araç-gerecin çoğu, Buhara'daki rasathanedekiler gibiydi; bilimadamları da İslâmîleşmiş geleneğe bağlıydı. Bununla birlikte, ilk kez olarak, teknik düzeyde yeni bir gelenek başlatılmış oldu: Garbın Latince geleneği Arapça'dan öte gitmek üzere olgunlaştı. Onyedinci yüzyılın Latince eserleri, Kepler ve Galile'ninkiler dışında, Farsça'ya çevrilmişti. (Gezegenlerle ilgili çizelgeler hariç). Jai Singh, Delhi'de de bir rasathane kurdu.

Ortak çıkar duygusu, yalnız hindu Marâthâ'ları, daha sonra güçlü olduklarında, Timur imparatorluğuna uşak ve koruyucu sunmaya kandırmakla kalmadı; ayrıca müslüman yönetimin hiç girmediği, güney Kerala'daki Travankore râcâ'sı gibi, uzak bir hindu yerin uzak bir hükümdarına, özgür bir biçimde, bir tâbi hükümdar olarak Delhi'ye manda olma kararını verdirtti.

Bununla birlikte, Osmanlı imparatorluğunun tersine, Hindistan'daki merkezî iktidarın çöküşü yerini istikrarlı bir adem-i merkeziyetçiliğe bırakmış değildi; bu durum kısa zaman sonra Timurlu iktidarına karşı, onsekizinci yüzyıl Hindistan politikası olacak olan açık bir haleflik mücadelesini kışkırttı. Yeni Garbın varlığı, oldukça küçük ve bulunduğu yere göre değişik şekillerde ise de, her yerde dikkate alınması gereken bir etken olarak görüldü. Hindistan'ın birçok yerinde, Osmanlıların tersine, Avrupalılar siyasî düzeyde ilişki kurma imkânı buldular.

Hint-Timur toprağındaki ilk önemli direnmeyi başlatan ve daha sonraki yıllarda Evrengzib'in iktidarının altını oyan Marâthâ-hindu askerî güçleri ve önderleri, onun ölümünden sonra, 1720 yılına dek, yönetimlerinin resmen tanınması karşılığı, hizip çekişmelerinde anlaşmaya vardılar. Giderek, orta Hindistan bölgesinde, onsekizinci yüzyılın ortalarında, Timurîlerle güç itibarıyla yarışabilecek sistematik bir yönetim kurdular. Ama Delhi'deki iktidar eriyip gittikçe, ve özellikle 1739 yılında İran hükümdarı Nadir Şah Delhi'yi alıp saray hazinesini yağmaladıktan sonra Hint gücü olan Marâthâlara, gerek kuzey, gerekse güney Hindistan'dan çeşitli rakipler ortaya çıktı. Güneyde, Hint-Timur yönetimi, Marâthâ isteklerine kesin bir sınır konan başkent Haydarabad'ın Dekkan yarımadasında, vali Nizamülmülk tarafından, kent düzeyinde korundu. Daha da güneyde, Mîzore'de kurulmuş güçlü bir Hint

devleti, müslüman bir başkomutanla birlikte benzer şekilde, başarıyla direndi; daha sonra, müslüman komutanlar hükümdarlar haline geldiler.

Kuzeyde, Marâthâlar yalnızca imparatorluğun değişik bölümlerinden yükselen yerel müslüman gruplara karşı değil, daha tutkulu olan üç etkin yeni güce karşı da sıralanmıştı. Bunların ikisinin öncülleri vardı. Pencap'ta, Evrengzib zamanına dek, müslüman yönetime karşı savaşan, Ekber döneminin yenilikçi grubu olan Sihler, imparatorluktaki güçlükler arasında, en azından Pencap'ta, kendi yönetimlerini kurma umudu gördüler. Sonunda, Pencap'ın büyük bölümünü yabancılara karşı denetim altında tutan bir konfederasyon kurdular.

Onların ötesinde, kuzeybatıya uzanan dağlarda, Afgan oymakları, 1722 yılında, başkaldırıp Safevî devletini yıktıklarından beri siyasî dayanışma ve bağımsız davranabilme gücünü kazanmışlardı; ve bağımsızlıkları, Nadir Şah'ın ölümünden sonra İran'da doğan karışıklık yüzünden güçlenmişti. Şimdi öncü savaşçılarını, kuzeydeki Hint ovalarına, yeni bir müslüman imparatorluk kurmak üzere yolladılar. 1761 yılında Marâthâ'nın gücü en üst düzeydeydi: Maharaştra dağlarında, önderin başkanlığında, generaller, Maharaştra, Gucârat, Melva, ve Timuroğulları yönetiminin koruma altında olduğu Delhi'nin de içinde bulunduğu yakındaki bölgeleri tümüyle ele geçirdiler. Öbür Hint topraklarında da vergi topladılar. Marâthâlar, Timurî imparatorluğunu koruma altında tutmayı istediklerini söylediler. Kuzeydeki müslüman güçler, Kabil'deki Afgan meliki Abdâlî ile birleştiler. Abdâlî, Sihleri Pencap'ta geçici olarak tutup, Pânîpat'ta Marâthâlarla karşılaştı ve onları yendi; sayısal nedenlerden ötürü Afganlılar çekildi, Sihler canlandı ve yerel müslüman güçler çatışmaya girdi. Bununla birlikte Marâthâ'nın gücü de denenmiş, ve generalleri birbiri ile yardımlaşmayı bırakmıştı. Ondan sonra da, her biri yalnız kendi bölgesini elinde tuttu ve Hindistan, siyasal açıdan çözümü güç bir noktaya geldi.

Afganlıların, Marâthâların ve öteki grupların onsekizinci yüzyıldaki gücünün, büyük ölçüde, o sıralar merkez karşısında daha hareketli küçük birimlere daha uygun olan ateşli silahlar teknolojisindeki gelişmelerden; daha çok merkezî iktidarların kullandığı ağır topçu ateşine baskın çıkan etkili tabanca ve fitilli tüfeklerin yaygın şekilde bulunabilmesinden kaynaklandığı düşünülebilir.

Bu siyasî şartlarda, müslümanların İslâm'ın Hindistan'daki rolünden doğan hoşnutsuzluğu, önemli bir noktaya geldi. İslâmîleşmiş gelenek, Nil'den Amuderya'ya uzanan bölgede, İran-Sâmi geleneğiyle hep bağlantılı olmuştu. Onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda bile İran kültürü saygınlığını korumuştu. Uzak yerlerdeki müslümanlar genellikle kendilerini evlerindeymiş gibi hissettiler. Ama onsekizinci yüzyılda Hindistan'da daha sonra çok önem kazanacak

bir durumun başladığını görüyoruz: müslümanlar, Hindistan'daki varlıklarından rahatsız olmaya ve Hindistan'ın kendilerine karşı bir tehdit olabileceğini hissetmeye başladılar.

Bu rahatsızlık bir dizi beklenmedik olayı da getirdi. İlk olarak, İslâmiyet başka hiçbir yerde, uluslararası bağlardan bu derece uzak değildi. İslâmî bağlılığın getirildiği birçok bölgenin tersine, Hindistan, İran-Sâmi uygarlığı ile yarışabilecek yüksek kültürel geleneklerin merkeziydi. Bu açıdan Hindistan'ın durumu yalnız Avrupa ile benzerlik gösteriyordu, ama onunla ayrıldığı noktalar da vardı. Hindistan'ın iç bölgesi tümüyle ele geçirilmişti, müslüman egemenliğine girmeyen bölgeler (Hindistan ile Çin arasındaki vadiler) azdı ve Avrupa'daki Garplılar gibi bir kültürel önderlik almaya hazır değildi. Sanskrit geleneğinin temsilcileri, daha serüvenci olan doğu Avrupalıların yaptığı gibi, başka yöne dönmediler, ama müslüman önderliğini benimseyip, onları birlikte çalışmaya çağırdılar.

Bu arada, eğer müslüman cemaatin bölgede kararsız şekilde kökleri olmasaydı, bu bir tehlike olarak görülmeyebilirdi. İslâm-öncesi ile bağlantısı olmayan geniş bir ahalinin oluşturulmaya çalışıldığı Anadolu'nun tersine, fetih, peşinde öteki İslâm ülkelerinden küçük bir göç getirmiştir. Ve Balkanların tersine, yerli sınıf, toprağında atalarından kalan onuru değişmezdi. Böylece, kuzey Hindistan'ın daha iç bölgelerindeki müslüman ahali, daha uç toplumsal sınırlara yöneldi: tepede, onurlu, gerek siyasal gerekse kültürel açıdan ağır basan, İran ve Turan'dan yakında göç etmiş ve bunun anısını canlı tutan aileler vardı. Müslümanların kalanı, çoğunlukla, hinduların aşağıladığı kastlar gibi geri kalmış yöresel gruplardandı ve bu onlara sıkça hatırlatılıyordu. Yabancı atalardan gelen bir Hintli müslüman bile, zaman zaman, yerli bir Hint atıyla karşılaştırılıyor ve genellikle dışarıdan alınmış bir attan değersiz bulunuyordu. Gayrimüslimlerin yönetiminin ortaya çıkışıyla birlikte, zayıf müslüman üstünlüğü tümüyle silinmiş gibi görünüyordu.

İslâm'ın başarısı süresince Sanskrit geleneğinin temsilcileri, Hint-İslâmîleşmiş kültürü ve onun tasavvuf-eksenli düşünen taşıyıcılarının Sanskrit ögeleri özümsemelerini kolaylaştırınca, birçok müslüman, bunu müslüman olarak kimliklerine karşı bir tehdit gibi görmeye başladı. Hindu olarak geçmişleri hoş olmayan müslümanlar, İslâmiyetin ayırt ediciliğinin üzerinde durabilirlerdi: onların İslâm'a dönüşleri bir bakıma Hindistan'dan bir kaçış oldu. Yabancı atalarına saygılı olan müslümanlar, İslâm'ı kendilerinin yabancılarla bağlantılarının ilgisiz kalacağı yeni bir Hint kastı olarak görebilirlerdi. Genel İran-Sâmi kültürel mirasını, normal İslâmî bakiye olarak gören ve onlara İslâm'ın dinî kuralları kadar önem veren insanlar için çok şey vardı. İslâm'ın iktidarı nedeniyle edindiği özgünlüğü yitirmeye başladığını anlayınca, bu insanlar, görünmez korkular taşımaya başladılar. Hindistan'ın kendisi bile,

Hintli müslümanların savunma yapmaları gereken bir düşman olabilirdi; ne pahasına olursa olsun Hindistan'a boyun eğdirilmeliydi— hatta kimileri İran'ın yüksek yerlerinden gelen kaba insanlarca yönetilme pahasına bile, diye eklerler.

Müslümanların siyasal açıdan çökmesine yönelik tepkinin en önemli temsilcisi, sûfî bir aydın olan, bir süre saray çevresi dışında Delhi'de yaşayan ve herkesin hürmetini celbeden Şah Veliyyullah idi. Şah Veliyyullah sarayın kültürel evrenselliğinden kuşku duyuyordu; şer'î İslâm'ın bütünlüğünü candan destekledi, bu amaçla Ekber'in dinî evrenselliğine karşı, Ahmed Sirhindî'nin geleneğini canlandırdı. Ama Sirhindî'nin öteki müslümanlarla savaşımını benimsemedi; şu anda temel olan, müslümanların birleşmesiydi. O nedenle İslâmî geleneğin tüm başlıca tarzlarının potansiyel uyumunu göstermeye çalıştı. Özellikle Sirhindî'nin mistik sistemini ele aldı; ki bu sistem İbn Arabî'nin spekülatif izleyicilerine ve şeriatın sesini kısma yönündeki evrenselci temayüle karşı Allah'ın müteâliyetini vurguluyordu. Ve aslında, gerçek anlamıyla, Arabî ile ve onun geleneğiyle uyum içindeydi. İbn Arabî'nin, her insanda bilkuvve mevcut ilahî aşk konusundaki telâkkilerine dayanarak, bu potansiyeli, insanın dünyada bir müslüman olarak yapacağı olumlu işlere ve böylece şer'î cemaate bağladı.

Veliyyullah'ın çalışmalarının temeli, belki de, şeriatın değişik emirlerinin rasyonel işlevini göstermeye yönelik sistemli bir teşebbüs içinde ifade olunan keskin bir din psikolojisi anlayışıydı. (Kapsamlı bir hadis çalışması da başlattı.) Ama bu, "hindulaştırma"ya karşı direncin bir temeli olarak, şeriatı Hindistan'da o sıralar daha uygulanabilir şekle sokmaya yönelikti. Şeriatın sosyal amacı, Şah Veliyyullah'ı üst sınıfların toplumu hiçe saymasını ve onların müslüman iktidarını Roma ve Sâsânî imparatorluklarının izlediği bozuk yola sürerek yoksulları sömürmelerini protesto etmeye yöneltti; ve malî açıdan yeniden merkezîleşmeyi bir çözüm yolu olarak önerdi. Politikaya karıştı. Birçok müslümanın tersine, Afganlıların kuzey Hindistan'ı çökertme girişiminden hoşnut değildi. Hintli müslümanlar, Osmanlı imparatorluğundakine benzer şekilde, onsekizinci yüzyılda, İslâmîleşmiş toplumun bozulmasına tepki gösterdikleri sürece, önderleri Şah Veliyyullah idi. Aralarında kendi soyundan gelen önemli insanların da bulunduğu onu izleyen grup ölümünü takip eden yaklaşık yüzelli yıllık sürede çoğunlukla ıslahatçılar olarak, kuzey Hindistan İslâm'ının (batı Bengal)[3] öncü kolu rolündeydi.

Bu arada, kuzey Hindistan'da o sıralar müslümanlar arasında pek dikkat

3. Şah Veliyyullah Hint müslümanlarınca yakın zamanda derinlemesine tartışıldı; belki düşüncelerinin en güzel bir özeti Fazlur-Rahman'ın "The Thinker of the Crisis, Shâh Waliy-Ullâh" adlı makalesidir. *Pakistan Quarterly*, c. 6, (1956). Ancak, ne yazık ki, çok kısa olduğu için bu makalede derinlemesine bilgi verilmemiştir.

çekmeyen, üçüncü bir yeni grubun yayılışı görünüyordu; belki de başlangıçta bağımsız bir güç olarak görünmediğinden, bu grup ilgi uyandırmamıştır. Nizamülmülk'ün Haydarabad'da 1748 yılında ölümünden sonra, İngiliz ticaret şirketi, Dekkan'daki savaşa, bölgede edineceği birtakım ayrıcalıklar karşılığı zenginlik sunarak karışmaya başladı; ve Fransız tüccarların zaten desteklemekte olduğunun karşısındakileri tutmaya koyuldu. Avrupalı güçlerin, Fransız ve İngilizler arasındaki ticaret şirketleri içinde yeniden canlanan düşmanlığının sonucu, güney Hindistan'daki güçler arasındaki çekişmenin seyri, Hintli güçlerin konumları kadar belirleyici oldu. Kısa süre sonra doğu kıyısındaki bölgeler ticarî şirketlere (çoğunluğu kazanan İngilizlere olmak üzere), vergi-toplayıcı ve genel yönetici olarak, bunlar bölgede tam denetimi sağlamadan çok daha önce geçmiş durumdaydı.

İngilizler yerlerini öbür Hintli hükümdarlar ile ittifaklarının yardımıyla korudular, ve tek tek savaşlarda hiç de başarılı değildiler. Daha sonra (güney batı Dekkan'daki) Mîzor'da yöneticilik yapan başarılı general Haydar Ali (ö. 1782) İngilizleri iki savaşta da yendi ve yerini korudu. Ama İngilizler, Hindistan'ın gücünün bir süre zayıf olmasından yararlanarak, üslerini güçlendirip, daha uzun süre orada kaldılar.

İngilizler en büyük güçlerini, kuzeyde Bengal'de kazandılar. Orada, ticaretini güçlendirilmiş İngiliz limanı olan Kalküta'da yoğunlaştırmış olan yerel hindu tüccarlarla ortaklıklar kurdular. Aralarında hinduların da bulunduğu sivil ve ticarî gruplar, Timur imparatorluğunun onsekizinci yüzyılda izlediği genel sivilleşme ve adem-i merkezîleşmenin yardımıyla, Bengal'de artan bir güce ulaştılar. 1756 yılına değin, bu grupların birkaçı İngilizlere öyle derinden bağlıydı ki, saray entrikaları İngilizlerden kaynaklanıyordu. Bu sırada İngilizler de kendilerini kayıran partinin saraydaki başarısından kuşku duymuyor ve şimdi artık zayıflamış olan merkezî otoritenin işe karışacağından korkmuyorlardı. İngilizlerin 1756 yılındaki bir bağımsızlık gösterisi Kalküta'dan sürülmelerine yol açtı (abartılı Hint zalimliği masallarında dikkat çekilen bir hadise), ama bu onları süren mutaassıp Bengal valisinin de sonu olmuş oldu. 1757 yılında İngilizler döndüler. Bunu özel birliklerinin yardımıyla sağladılar, ama İngiliz-yanlısı bir Bengal hizbi olmadan başaramazlardı. İçinde müslümanların ve hinduların bulunduğu bu hizip, Bengal sarayında önemli konumlardaydı, ve Fransız desteğini geç bir vakitte boşuna yardıma çağıran görevdeki valiyi rahatça ele verdi. İngiliz-yanlısı hizbin bu ihaneti, küçük bir çarpışma sonucunda İngilizlere yönetim karşısında bir zafer kazandırdı. (Plassey köyünde) ve bu olay hizbe, İngilizlerin ve onların ortağı olan Hintli tüccarların ayrıcalıklarını arttıran yeni bir valiyi saraya getirme hususunda destek sağladı.

Ama İngilizlerin hiziplerin birine karşı öbüründen yana olmadığı anlaşıldı. Yeni vali kısa sürede İngilizlerin elinde kukla haline düştü, Bengal'in 1764 yılındaki bağımsızlık çabası başarısız oldu, ve ondan sonra da müslüman

valinin varlığı yalnızca görünürde kaldı. İngiliz ticaret şirketi, kendisini imparatoru zorlar bir konumda buldu; şirketin imparatordan istekleri, kendi adına Bengal'de ve ona bağımlı Orissa ile Bihâr'da vergileri toplamak ve doğrudan yönetmekti. İmparator Afgan ve Marâtha savaşlarından ürküp Delhi'den ayrıldıktan sonra, sarayını Bihâr'da, İngilizlerin koruması altında ve onların parasal yardımıyla kurdu. Ve bunlardan sonra da, İngiliz şirketi, öteki Hint güçleriyle eşit durumdaydı, ve onlar gibi Timur imparatorluğuna bağlıydı.

Yöresel nedenlerle, resmî dili, saray dili olan Farsça'ydı ve şeriatı müslümanlar arasında güçlendirdi. Ama, denizde, İngiliz krallığında kalıcı bir siyasal taban oluşturmada öteki güçler gibi değildi; yalnızca basit bir askerî güç ya da dinî bir bağlılık değildi. Bengal'deki iktisadî ağırlık merkezini, yeni küçük Kalküta kentine kaydırmada da, öteki güçlere benzemiyordu: Garbın yeni ve sürekli iktisadî büyümesinin izini sürüyordu. Bu sermaye artışı, Batının deniz aşırı tüccarlarına bile, yöresel Hint gücünün hiç erişemeyeceği, ve kendisini her zaman yenileyebilecek bir kaynak yaratıyordu. Deniz Dünya Ana'nın rolünü oynuyorsa, Batılı tüccarlar da Hintli Herkül'lere karşı birer Antaeus halini aldılar.

Osmanlı imparatorluğunda olduğu gibi, bu durum o zamanlar pek önemli görünmeyen sonuçlara yol açtı, ama Modern-çağ öncesi insanların önemli tarihî olaylar aramadığı bir alanda belirleyici oldu. Avrupalılar, tıpkı başkalarının toprakla kandırıldığı gibi, para ile satın alınabilen yen bir çıkarcı grup olarak göründüler. Bundan ötesi, gerek hindu, gerek müslüman, birtakım Hint saraylarının Avrupalıları (daha kibirli olan İngilizlerin yerine, genellikle Fransızları) birliklerini en son Avrupalı yöntemlerle eğitmeleri için getirmeleriyle açıklanabilir. Topraklar bu paralı askerlere vergi toplayıcılar olarak verildiğinde, onlar bu alanları yalnız gelir sağlanan bir bölge olarak görmediler; ticarî-siyasî sistemin bir parçası gibi, bütün bölgenin lüks eşya ticaretinin de altını oyan yöresel bir üs gibi gördüler. Müslüman Leknev [Lucknow] gibi bir yer, kimi yöresel el sanatlarını kendi aristokratik korumacılığıyla özendirdiğinde, bunu artık bağışlanmış birşey olarak değil, genel eğilime karşı bir tepki olarak görmek gerekiyordu. Garplı hekimler, geçici de olsa büyük bir saygınlık kazanabiliyorlardı. Garplı eserlerinin daha girmediği saray sanatında bile, yerel sanatçıların Garplı perspektif teknikleriyle resim yapma eğilimi büyüktü. Sonuçlar pek iyi sayılmazdı: yeni akımda yaratıcılık kazanmadan, eski geleneği karıştırmışlardı.

Yüzyılın ikinci yarısında İngilizler Bengal'de sınırsız denetim kazandıktan sonra, sonuçlar görünür şekilde kötüledi. O yıllar "Bengal'in yağmalanması" diye anılır. İngilizler hiçbir sorumluluk duymadılar ve hiç de dış engelle karşılaşmadılar. Ama daha önceki fatihlerin yerine, yörenin önde gelenlerini eleyip toprak gelirlerini yalnız kendileri almakla kalmayıp, ticaret ve sanayi-

den de kazanç sağladılar. İlk sonuç, herşeyi ele geçirmek için tek tek tüccarlara yapılan sorumsuzca bir saldırıydı— özellikle "Marvarîler" adı verilen ve köken olarak Bengal'e yabancı olan hindu tüccarlarının da tam desteğiyle yapılan bir saldırı. İngilizler, hemen hemen tüm rakipleri eleyen, vergisiz ticaret hakkı elde ettiler; sonra, yöresel sanatkârları, batıracak derecede sıkı anlaşmalara zorladılar. Bu arada, kırsal kesimde yetişen ürün çeşitlerinde de değişimler yapılıyordu. Eski düzenin yıkılışı, toprak rezervlerinin bitmesi ve 1770 yılında genel açlığın ortaya çıkmasıyla oldu. Çöküş öyle büyüktü ki, herhangi bir ticaret yapılamıyordu ve yeniliklere gidilmesi gerekiyordu. Warren Hastings, (1772-85 arası) Bengal'deki İngiliz şirketinin başı olarak, o güne dek denetlenmemiş tüccarlar arasında kızgınlık yaratan ve elde kalan tarımı korumaya yönelik önlemleri aldı. Beklenmedik şekilde erken gelen yıkımın neden olduğu çalışmaları, başka yerde er ya da geç zaruret halini alacak denetimlerin erken bir sezinlemesiydi.

MÜSLÜMAN SİYASÎ İNİSİYATİFİNİN ULUSLARARASI ALANDA YİTİRİLİŞİ

Osmanlı ve Hint-Timur imparatorluklarında, yeni Garbın varlığı, giderek artan adem-i merkezîleşmeye, sürekli bir bozulma ve düzensizleşmeyi de ekliyordu. İslâm toplumunun başka bölgelerinde, yeni Garbın etkileri kimi zaman bu iki imparatorluktakinden daha büyüktü (en azından herhangi bir doğrudan yolla); ama hemen her yerde, bu yeni dünya-tarihsel durum gerçekten belirleyici idi. Yaratıcı ve elle tutulan kurumları oluşturma yönünde biraz çaba görülüyorsa da, hemen her yerde daha az fırsat vardı ve gerekli kaynaklar gittikçe azalıyordu. Birçok alanda, müslümanlar ve müslüman iktidarlar gayrimüslimlere karşı savunma halindeydiler; o zamana değin alıştıkları İslâmî toplumun genişlemesi olgusunu artık sürdüremiyorlardı. Birçok ülkede, müslüman ahali kâfirlerin yönetim altındaydı: Hindistan'da, hindu ve hıristiyanların; Tarım bölgesinde Çinlilerin; doğu Avrupa'nın çeşitli yerlerinde ve Güney Denizlerinde hıristiyanların. Müslümanlar kimi zaman ise, bu topraklardan çıkarılıyordu; meselâ Macaristan'dan çekilen Osmanlılar. Barut imparatorlukları döneminin yarattığı fırsatlara, müslümanlar çok yaratıcı şekilde karşılık verdiler, ama artık geçerli olan yeni çağda böyle hiçbir tepki vâki olmadı. Bu gerçeklerin daha duyarlı ve yaratıcı olan müslümanlar üzerinde ne gibi etkiler yapabileceğini kestirmek güçtür. Müslümanların dünyada kim olduklarını bilmeleri, hiç de dar görüşlülük değildi, en azından, her zaman İslâm'ın dünyadaki misyonunun bilincindeydiler. Mekke'deki hac sırasında dünyanın uzak köşelerinden haberler alınıp verilir, ve yerel siyasal kaygılardan uzak tartışmalar yapılırdı. Ama bu ilişkilerin dışında, ilgili müslümanlar bu çağı pek umut verici bulmuyorlardı.

Safevî imparatorluğunun genişlettiği orta bölgede bile siyasî düzensizlik ve iktisadî bunalım büyük boyutlardaydı. Daha sonraki çağlar boyu kültürler arası ilişkiler İran'a ve Bereketli Hilâl'e yöneldi; ki bölgeler arası kalıp, ilk Safevî ihtişamını beslemişti. Daha merkezî müslüman bölgeleri hızla arka planda kalıyorlardı.

Ortada görünen durumun tersine, önce, onsekizinci yüzyılda, askerî ve siyasî güç bakımından, Safevî yönetimleri, Hint-Timur ve Osmanlılarda olduğu gibi, bir güç dağılması yaşadı. 1722 yılında İsfahan'a giren Afganlılar böyle bozukluklar yüzünden, orada bir hanedan kurmayı başaramadılar. (Bununla birlikte küçük bir ara dışında, uzun zaman süren bağımsızlıklarını içeride duyurdular). Etkin bir komutan olan Nâdir Han topçu gücünden de yararlanarak Safevî silahlı kuvvetlerini yeniden düzenledi, ve kısa zamanda Afganlıları batı İran'dan sürdü. 1736 yılına kadar Safevî hükümdarlarına hoşgörü gösterdi; sonra kendisini Nadir Şah olarak hükümdar ilan etti ve bir süre için ülkenin askerî gücünü daha önce olmadığı kadar etkili duruma getirdi. 1730'da III. Ahmed'in padişahlığındaki Osmanlıları yenen, Kafkasya bölgesini ülkeye katan, Lâle Devrine son veren, 1739'da Hindistan'a giren (Timurî Kabil'de Kandeharlı Afganlılara karşı işbirliğinde başarısızlığı üzerine), kazara da olsa Delhi'yi alan, Muhammed Şah'ın kentini yağmalayan, kuzeyde daha önce hiçbir Safevî yönetiminin giremediği önemli Özbek kentleri ile Zarefşan ve Amuderya'yı alan, güneyde Arapların Hint okyanusundaki en önemli ticarî kenti Umman'ı alan, hep onun ordularıydı.

Nâdir Şah kimi zaman büyüklüğüyle uyumlu olmayan kabalık ve küçüklük örnekleri de göstermiştir. Terör politikası olmaktan başka, çarpıcı örnekler olmaları nedeniyle, kurukafa kuleleri yaptırmaya başladı. Ama parasal açıdan dardaydı, ve tek tek insanlar açısından olduğu kadar, kültürel yaşamın da ancak iyi bir saray hazinesi ile başarı olacağını bildiklerinden, bu onun çevresindekileri de düşündürüyordu. Ancak geniş bir görüş alanı vardı. Türk-kökenli bir oymaktan geldiği için iyi bir Şiî olarak yetişmişti ve dinî konulara bağlı görünüyordu. Başarılı olsaydı, bu konulardaki atılımlarının daha etkili sonuçları olacaktı. Şiî bağlantılarını yitirmişti denebilir (Sünnî diye biliniyordu, ama bir mezhebe ötekinden daha yakın değildi), Şiî ve Cemâ'î-Sünnî topluluklarının uzlaşabileceği umudundaydı. Şiî ulemaya Şiî toplumunun Hanefî ve Şâfiîlerin yanısıra bir başka fıkıh okulu kurmalarını benimsetmeyi ümit ediyor ve (Şiîlerin yaptığı gibi, kahramanlarını açıkça lânetleyerek) Sünnîleri suçlu çıkarmayacaklarını umuyordu. Sonra Mekke'de yeni mezhebin de daha önceki dört mezheple eşit haklar edinmesini bekliyordu. Irak'a yapılan bir gezide (ki başkaldırmalardan ötürü sürekli kılamamıştır). Şiî ulemâyı, tam olarak değilse de, bir bakıma, önerilerini tasdik hususunda ikna etmiştir. Zaferden sonra dostça bir antlaşma imzaladıysa da, Mekke'deki Osmanlılara da kendisini inandıramadı. (Bu konuda Osmanlı imparatoru için

"halife" sıfatını kullandı, ama elbette bunu Osmanlıların daha yüksek bir konumda oldukları anlamını verecek şekilde söylemedi).

Kimi Şiîler de Nâdir Şah'a, en azından son Safevî bölgelerini de bıraktıktan sonra araya giren biri gözüyle bakıyorlardı, kuşkusuz din konusundaki politikası durumunun bozulmasına yardımcı oldu. Gaddarlığı da bir o kadar katkıda bulundu. Hükümdarlığının sonunda sürekli ayaklanmalarla karşı karşıya kaldı ve tepki olarak daha da sertleşti. Sonunda 1748 yılında öldürüldü ve ailesi yönetimi yalnızca birkaç ay daha sürdürebildi.

Fakat, Şiraz'ın sevilen komutanı Kerim Han Zend'in koruması altında, gerçekleştirilmek istenen bir Safevî restorasyonu başarısızlıkla sonuçlandı. Bizzat İsfahan'da bu çabaya karşı çıkıldı; İran platosunun birçok bölümünde ve özellikle Afganlıların kendilerini yeniden belli ettikleri Kandehar ve Kabil'de ve hatta batı İran'ın kalbi olan (eski Rey şehri yakınındaki) Tihrân'da askerî aşiret liderleri kendi bağımsız güçlerini kurdular. Kerim Han Zend 1753'te Safevî bahanesini ortadan kaldırdı ve imparatorluğu, adını koruyarak, 1779'a dek sürdürdüğü yönetim biçimiyle idare etti. Halefleri kısa süre sonra Tihrân'a merkezlenmiş Kacar aşiret güçleri tarafından yönetimden uzaklaştırıldı. Bunu gerçekleştiren lider, Zend devrinde esir düşerek hadım edilişinin öcünü Kirman erkeklerini topluca kör ettirmek ve kafatası kuleleri oluşturmak gibi vahşice yöntemlerle alan bir kişiydi. Bu kişi, 1794'e gelindiğinde ancak, Safevî geleneğinden beklenilebilecek bir otorite ve prestije sahip bir batı İran devleti kurmuştu. Daha sonra Kafkasları tahrip etmesine ve Horasan'ın bir bölümünü ele geçirmesine rağmen, 1794'te ölümüne kadar, Herat ya da Bağdat'ı almayı başaramadı ve böylece Kacar devletinin kalıcı sınırlarını da belirlemiş oldu.

Onsekizinci yüzyılın sonunda büyük İran şehirlerinin nüfusunun hızla azaldığına dair belirtiler görüldü.[4] Büyük metropol İsfahan'ın nüfusu yarı yarıya azalarak 200.000 civarına indi. En büyük ikinci şehir, 100.000'lik nüfusuyla Herat'tı. Bu kadar yıkımın nedeni savaş ve diğer bir etken olarak da şüphesiz savaş bölgesindeki açlıktı. Şehirlerin etrafında terkedilmiş köyler görmek mümkündü. Herşeye rağmen ticaret bütün yönlerde sürüyor, tacirler ihtiyaç halinde yolları kendileri onarıyorlardı. İsfahan ve Yezd'deki sanayi ve daha

4. Gavin Hambly, "An Introduction to the Economic Organization of Early Qajar Iran" *Iran, Journal of the British Institute of Persian Studies*, 2 (1964), 69-81, iktisadi örgütlenmeden çok az bahsetmekle beraber nüfus ve ticaret kalıpları hakkında bazı yararlı ve mantıklı tahminler vermektedir. (Ne yazık ki yazar, süregelen kalıbı takip edip "dış ticaret"i modern bir devlet biriminde olduğu gibi tanımlayarak —öyle ki Horasan'ın Tahran-yönetimindeki ve Kabil-yönetimindeki bölümleri arasındaki ticaret de uluslararası kabul edilmiştir— gerçek uzun-mesafeli ticaret hakkında tahminde bulunmayı güçleştirmektedir.)

küçük zanaat merkezleri işliyorlardı ve hatta bunların ürünleri, özellikle batıya doğru olmak üzere, ihraç ediliyordu. (Hindistan'dan yapılan ithalat, bu ihracattan daha fazlaydı.)

Kacarların yükselişleriyle birlikte, bu zamanlarda Avrupalı varlığı önem kazanmaktaydı. Garp ve Rus malları artan bir rol oynuyordu. Daha yüzeysel bir faktör ise, Batının kültürel varlığının insanların düşünceleri üzerindeki etkisiydi. Avrupalı doktorlara uzman gözüyle bakılmaktaydı; Avrupa ülkelerinin büyükelçilikleri— Napolyon zamanından beri İngiliz-Fransız çekişmesini temsil etmekte olan— dış politikanın ve bunun bir İran hükümdarına bağlı olduğu statü anlayışının merkezindeydiler. Kacarlar merkezî mutlakiyeti tekrar kurmak istediklerinde, hikâye, Osmanlı imparatorluğundaki benzeri çabalar gibi, ondokuzuncu yüzyıla uzanarak devam etti.

Bu karmaşanın ortasında Şiî düşünce harekete geçirilmemiş değildi. Onsekizinci yüzyılın sonlarında İsnâaşeriye Şîası arasında en dikkat çeken kişi, doğu Arabistan'dan Şeyh Ahmed el-Ahsâî idi (ö. 1826). Ahsâî Irak'ın kutsal şehirlerinde insanlığın geleceği için yeni ümitler taşıyan vaazlar verdi. Kendisinin Ahbarî hukuk temeline bağlı olduğu anlaşılıyor. Bu hukuk sistemi imamların doğrudan otoritesini sarsan karmaşık Usulî hukuk sistemini reddeder. Kendi gelişmesine çok yardımcı olan Molla Sadrâ felsefesine karşın, Ahsâî imamların şer'î rolüne olan hürmet ve bağlılığı kutsallaştırmış gibi gözüküyor. İsfahan okulu, İmametin metafizik konumuna önem vermiş ve bunun insanın Hakikate ulaşma yolu olarak daha iyi bir biçimde araştırılmasını sağlamıştı. Sonuç Şiî kiliazmının (şimdiki çoğunlukçu Şiî cemiyeti içinde bir tür "alt-Şiîlik") oldukça medenîleşmiş bir biçimde yeniden ortaya çıkması oldu.

Ahsâî'nin en önemli öğrencisi Seyyid Kâzım Reştî'ye (1759-1843) göre, peygamberler, imamlar ve imamların temsilcileri, ilahî iradenin, yani tüm insanları tedricen kemâle götüren normların (Şah Veliyyullah'ınkinden farklı olmayan bir anlayış) mükemmel aynalarıydılar. Gizli İmamın [İmam-ı Mestûr] görevi ise insanın manevî/ahlâkî gelişimini (temsilcileri yoluyla) hariçteki şeriatın insanlar arasında tam anlamıyla içselleştirildiği noktaya kadar beslemekti. Ki, böylece bu şeriatın dışsallaştırılmış kanuna riayetçiliğinin yerine sadece onun formüle dökülmüş bir kaydını izlemekten ziyade doğrudan Allah'ın iradesini takip eden kendiliğinden bir ruh geçmekteydi.

Şeyh el-Ahsâî'nin takipçilerinin oluşturduğu en büyük kütle "Şeyhîler" olarak anılır; bunlar özellikle Azerbaycan'da kuvvetli olan ve Usulîler ile Ahbarîlerden bağımsız bir fıkıh okulu oluşturdular. Bu Şah Veliyyullah Dehlevî'ninkinden daha spekülatif, ama eşit derecede reformcu olan bir tür ikrara-dayalı şer'îcilik idi; ama bu okul, İslâm'ın merkezî topraklarına uygun olarak Şiî ahalilerin zor siyasî durumlarına rağmen, oldukça iyimserdi.

Bütün bu dönem içinde, Sîriderya ve Amuderya havzalarındaki Özbek prenslikleri, kendileri de siyasî açıdan zayıf bir dönem yaşadıkları için, İran'ın bu karmakarışık işlerinde ciddi bir ağırlık sahibi olmadılar. Hârezm'in başşehri Hîve; hânının Zarefşan vadisine hükmettiği Buhara; dağlarının doğusuna doğru Hokand, bunların hepsi bağımsız müslüman iktidarlardı. Ancak bunların kıt'a ticareti deniz yolları daha etkin bir hal aldıkça önemini kaybetti ve kara ticaret yolları yerel boyutlara indi. Ruslar tüm orta ve kuzey Avrasya'da başta gelen ticarî güç idiler, ancak kuzey ormanlarına daha çok önem veriyorlardı. Güneyle kalan ticaret kozmopolit özelliğini kaybedip, yerel olarak uzmanlaşmış bir hal kazandı.

Buhara'daki büyük Cemâ'î-Sünnî öğrenim merkezlerine rağmen Sîriderya ve Amuderya havzalarının halkı gittikçe daha geniş İslâmîleşmiş ve dünya çapındaki akımlardan uzak kaldı. Yurtdışını bir ticaret alanından ziyade (Mağrib'deki diğer güçler gibi) Şiî ve hıristiyan (Rus) kölelerin kaynağı olarak görmeye başladılar. Ruslar tarafından henüz yok edilmemiş olan müslüman güçler de sadece küçük girişimlerde bulundular. 1700'lerin ortasında Çin imparatorluğu bile üst Tarım havzasında bulunan Kaşgar'lı müslüman devletleri işgal edebilecek durumdaydı. Bunun sonucunda daha kuzeydeki müslümanlar seyrek yerel direnişlerle de olsa, Rus ve Çin imparatorlukları arasında bölündü. Yalnızca yüzyılın sonunda, —göreceğimiz gibi— Volga havzasındaki müslümanlar arasında, Rus baskısı yüzünden o zamana dek yüzeye çıkamamış olan iktisadî canlanma ortaya çıktı; ancak bu canlanma İslâm toplumuna değil, yeni Batıya yönelikti.

Müslümanlar güney denizlerinde, gittikçe canlanan bölgeler arası ticarete daha çok katılıyorlardı. Onyedinci yüzyılda Umman'daki İbâdî Hâricîler ticarî bağlantılarını gerçekleştirerek, Portekizlileri değil yalnız Basra körfezinden, aynı zamanda doğu Afrika kıyılarının büyük bir bölümünden, yani Swahili sahilinden kovdular ve buralara kendi güçlerini yerleştirdiler. Fakat ülkeler arası önemli ticaret rotaları içerisinde Swahili sahillerine artık pek önem verilmiyordu. Diğer müslümanlar Hollandalılarla birlikte Malezya adalarında güçlerini arttırmaya devam etmişlerdi ve, gittikçe, ticarî açıdan daha önemsiz olan iç kısımlara da hâkim olmaya başlamışlardı. Onsekizinci yüzyılda bu güçler kendilerini korudular, ancak inisiyatifleri azalmaya başladı. Örneğin Swahili sahilindeki Ummanlı gücü, özerk şehir devletlerine bölündü ve Portekizlileri Mozambik sahilinden çıkarıp daha güneye süremediler. Doğu Afrika "boynuzu"nun iç kesimlerinde Galleliler [the Gallas] arasında ve bunlar aracılığıyla da Habeşistan'ın dağlık arazilerinde İslâm yayılıyordu; ancak onaltıncı yüzyılda Ahmet Cirân'ın buralarda aldığı olağanüstü sonuçlar artık görülmüyordu.

Portekizlilerin yerini almış olan İngiliz ve Hollandalılar, onsekizinci yüz-

yılda aşamalı bir biçimde onaltıncı yüzyıldaki Portekizlileri de geride bırakarak, güçlendiler. Malezya'daki Hollandalılar ticaret yaptıkları bölgeleri Garp ticaretine yönelik yeni ürünlere teşvik ederek, buralardaki genel iktisadî modeli değiştirmeye başlamışlardı. Önceleri, şüphesiz, artan bir bolluğu körüklediler, ancak gittikçe güçlenmeleri bu bolluğun kesilmesine yol açtı. Böylece ilk kez büyük müslüman imparatorluklar için ciddi bir tehlike oluşturdular. Örneğin onyedinci yüzyılda Batavia'daki Hollanda kurumları, Cavalıların tarihî sembolizmi ile içiçeydi; onsekizinci yüzyılda bu tip saray-eksenli tarihî yazılar fazla kabul görmüyordu.

Mağribliler eskiden beri muhafazakâr ruhun özel bir kalesi hükmünde olmuş her yerdeki Farslılaşmış kültürden de zaten fazla etkilenmemişlerdi. Bunun dışında, hatta onaltıncı yüzyıldan itibaren, Portekizlilerin, (Gine sahilleriyle olan) deniz ticaretinden, herhangi bir müslüman bölgesine oranla daha fazla zarar görmüşlerdi. Ancak buradaki müslümanlar, İslâmîleşmiş enerjinin başka yerlerde yayılmış olduğu zamana rastgelen bir anda, buralarda bir süre eşi görülmemiş bir çaba ile karşı kuvvet uyguladılar. Onbeşinci ve onaltıncı yüzyılların akışı içinde, batı Avrupa'yla olan ticaretlerinin, özellikle genel durumla karşılaştırıldığında, önemini yitirdiği görüldü. Avrupa kıyılarından uzaktaki Mağrib "adası", coğrafî açıdan bakıldığında, buradaki şehir hayatının büyük bölümünü kapsayan ticarî limanlarıyla vazgeçilmez görünen konumuna rağmen, bir zamanlar başı çektiği bir iktisadî hayatın dışında bırakılıyordu. Onaltıncı yüzyılda Akdeniz'deki müslüman ve hıristiyanlar kendilerini uzun bir süre için savaşın içinde buldular ve iki taraf için de düşman gemilerine el koymak normal sayılıyordu. Müslüman esirler hıristiyanlar tarafından, hıristiyan esirler de müslümanlar tarafından köle olarak tutuluyordu. Ancak bazan iki taraf da fidye ödeyerek kendi esirini kurtarabiliyordu. Fakat zamanla hıristiyan filoları yasal deniz ticaretinden daha çok kâr sağladılar ve Avrupa kıtasında köle ticareti zaten iyi para getirmiyordu (İtalya'da ondokuzuncu yüzyıla dek sürmesine rağmen). Buna zıt olarak Mağrib limanlarının ticarî kaynakları artmamış, belki de azalmıştı. Onyedinci yüzyılda korsanlık artık başta gelen bir iktisadî etkinlik haline gelmişti ve siyah veya beyaz köle kullanımı, hali-vakti yerinde sınıflar arasında bir hayat tarzı oluşturmuştu.

Bu korsanlık faaliyeti cür'etkâr istismarlara yol açtı. Müslüman korsanlar —kısa aralıklarla savaş ilân etmeleri dolayısıyla kendilerine bu ismin verilmesi uygun düşüyor— Fas ve Mağrib'in az-çok özerk Osmanlı eyaletlerinde yerleşmişlerdi. Bunlar hıristiyan filolarına saldırmakla kalmayıp, batı Akdeniz'deki hıristiyan limanlarını da yağmaladılar. O zamanlar büyük ticaretin nerede gerçekleştiğini bildiklerinden, İngiltere kadar kuzeye uzanmak suretiyle, Atlantik kıyılarına dahi gelmeye cesaret ettiler. Aslında bütün bu hareketler, özellikle kuzeybatı Avrupa'da gelişen ve tüm Akdeniz ekonomisine yeni kalıplar getiren iktisadî ve sosyal düzene karşı, bunlarla ilintili bir alanda

gerçekleşen erken bir reaksiyondu. Gerçekte birçok müslüman korsanı dönme hıristiyanlardı (İngilizler veya diğerleri) ve kendi yabancılaşmalarını bu şekilde ifade ediyorlardı. Bu müslüman "barbar korsanlar" cesaret sözkonusu olduğunda son derece romantiktiler, fakat sabit bir gidişi tersine çeviremediler. İktisadî açıdan kısırdılar ve en sonunda bu Mağrib için bile geçerlilik kazandı. Onsekizinci yüzyıla gelindiğinde korsan saldırıları hızını yitirmişti, ve böylelikle, yakınlarındaki Akdeniz'le sınırlı kaldılar.

Sudan toprakları tek başına ele alındığında yeni Batılı mevcudiyeti doğrudan ciddi bir faktör sayılmaz. Burada Volga müslümanlarının yeni sanayileşmeye doğrudan katılımlarının zıddı bir hal görürüz; Sudan'ın Batıyla hemen hemen hiç bağlantısı yoktu. Burada İslâm esaslı bir yayılma göstermeye devam etmişti ve temsilcileri halkın mümkün olduğunca büyük bir bölümünü müslümanlaştırmayı hedeflemişlerdi. Aynı şekilde onsekizinci yüzyılda müslümanlar Sudan'ın Nijer bölümünde uyanış içinde olan putperest iktidarını ihya teşebbüslerine karşı, savunmacı bir güç oluşturmuşlardı. Ancak bu dönem, Sudan şartlarında, İslâmî anlayışa göre, adaletin ve istikametli hayatın ne anlama geldiğini yöneticiler ile şehir halkına açıklamakta kararlı, sabır dolu bir aydınlatma devresiydi. Devrin en seçkin aydını, içinde yalnızca kanunun detaylarını değil, aynı zamanda hükûmet ve mahkemeler kapsamında ticarette dürüst ilişkilerin genel prensiplerini öğrettiği, uzun emeklerin ürünü incelemeler yazıyordu. Genelde Sudan topraklarında değişik kabilevî dar görüşlülüklere karşı milletlerarası kent toplumunu temsil eden İslâm, birçok durum açısından, (putperestleri güneye kurban eden, ve sürmekte olan köle ticareti dışında) oldukça barışçı bir şekilde, yüzyıllar önce üstlendiği medeniyet görevini hâlâ sürdürüyordu.

ÜLKENİN ARKA BÖLÜMÜNDEKİ REFORMCULAR: İPTİDAÎ VEHHÂBÎLİK VE YENİ TARİKATLAR

Onsekizinci yüzyıl Avrupalıları müslüman ülkelerindeki yetersizliğin ve bozulmanın farkındaydılar: kamu hizmetindeki herkes, acımasız bir diktatörün kontrolünden korkmadığı takdirde, satın alınabilir gibi görünüyordu. Bir iş çok uzun süre ertelenebiliyor ve sonra da kayıtsızca yapılıyordu. Emin konuşabilmek için bu tip yargıların aşırısından kaçınmak gerekir: en azından bazı alanlarda, hatta daha sonraları ondokuzuncu yüzyıl standartlarına dahi uygun olan bir bütünlük ve kifâyet söz konusuydu gerçi. Bununla birlikte, yukarıdaki yargılar gerçeklere dayanıyordu ve yeni Batıda yaygın hale gelen usullere zıtlık teşkil ediyordu. Bu gerçekler içinde bir ayırım yapmak gereklidir. Bir tarafta onsekizinci yüzyıldaki müslüman ülkelerindeki şartlara özgü bir yetersizlik ve bozulma durumu vardı, diğer tarafta ise birçok şey aynı bölüm altında yürüyor görünürken aslında özel durumlar hariç tüm dönemlerde hayatın tarımsallaşmış şartlarından güç-belâ ayrılabilirdi.

Modern-öncesi devirlerde, pratik "iş-benzeri" kolaylıklar için bir miktar rüşvet ve ihmal normal sayılırdı. Eğer bir süre için rüşvet ortadan kalktıysa, bu yok oluş, bir açıklama gerektirirdi. Örneğin önemli bir şahsın hizmetkârları, onunla irtibat sağlamak için meselenin adaletle veya şahsî bir hususla alâkalı olmasıyla ilgilenmeksizin, bahşiş isterlerdi. Ne olursa olsun, durum doğal bir şekilde, anormal baskılar içeren özel düzenlemeler olmadıkça, kendisini tekrar ediyordu. Özellikle güçlü bir hükûmet, en azından yüksek saflarda, bu tür baskılara başvurabiliyordu. Bu, Osmanlı idaresinde askerî disiplinin doruk noktasında olduğu hâkimiyet devrelerinde, büyük ölçüde görülen bir durumdur. Bu tip bir hükûmet aynı zamanda, bazı alanlarda son derece yüksek standartları olan amelî bir randıman talep edebilirdi. Ancak Teknik-öncesi bir toplumda doğruluk kısa bir süre sonra azalan bir hâsılata yol açtı: hayatın herhangi bir kesiminde kâr sağlayıcı olabilmesi için doğruluk derecesinin bir limiti vardı ve diğer kesimlerde bu oran hesaba ve tahmine dayanırken, ekonomide bu hal oldukça sınırlı kaldı.

Onsekizinci yüzyılda büyük merkezî idareler artık genelde sınırlı sektörlerde dahi olağanüstü bir fazilet isteyebilecek durumda değillerdi. Modern-çağ öncesi devirlerin alışılagelmiş kayıtsızlığı devam ediyordu. Ancak buna ek olarak üç büyük imparatorluk bölgesinde, merkezî iktidarın azalması veya çöküşü, biçimsel yöntem ile gerçek uygulama arasında bir boşluk bırakmıştı; ki, bu da ideal ile gerçek arasındaki uzaklığı vurguluyordu. Merkezî iktidarın etkisini yitirmiş olmasına rağmen, bir zamanlar bu iktidar tarafından destek görmüş kurumların hâlâ ayakta duruyormuş izleniminin yaratıldığı yerlerde, inanılmaz derecelere varan suiistimallere yol açılmış oluyordu. Bunların bazıları istismar ettikleri biçimler kadar hayalî olsa da, bir kısmı yeterince gerçekti. Hindistan veya Osmanlı topraklarındaki ciddi müslümanlar özellikle biçim ve uygulama arasındaki uzaklıktan etkilendiler. Onsekizinci yüzyılın sonunda ciddi reform hareketlerinin sayısı vasatı kesinlikle aştı. İktidar merkezlerinde bunların halet-i ruhiyelerine dair birşeyler belirtmiştik: Safevî topraklarındaki kliastik Şiîler, Hindistan'da Sirhindî'nin şeriat-eksenli tasavvufunu canlandıranlar, ve hatta Osmanlı imparatorluğundaki muhtıracılar.

Bu devrede Garplı mevcudiyeti temel bir ihlâl yapılamayacak sınırlar içinde korunmuşken, reformcuların kendileri de geleneksel devrim kalıpları içinde kaldılar. Siyasî iktidarları günü geçmiş terimlerle kınadılar. Siyasî durum dışında eleştirecek çok şey buldularsa da, bunların hiçbiri radikal bir yenilik değildi. Her zamanki gibi, tüm güçleriyle ahlâkçı bir sosyal eşitliği, sosyal ayrıcalığa ve genelde bununla iç içe olan kültürel üstünlüğe saygıya karşı savundular. Bunlar özellikle yerleşik tasavvufa karşıydılar. Asırlarla birlikte, tarikatlar, bağış sonucu edindikleri mülkleriyle ve yaygın bâtıl inançlarıyla her yerde büyümüştü. Daha yerleşik olan birçok cemiyet temel ilkelerini ya servet, ya da popülarite uğruna uzlaştırmaya vardırmıştı. Sûfî adını alanların

birçoğu katıksız şarlatanlardı. Tasavvufun ıslahı, şu ya da bu şekilde, uzun süre ilgi görmüştü; şimdiyse, tasavvufî örgütlenme biçimlerinin özel yeri dolayısıyla, pek çok müslüman toplumda reform hareketlerinin önemli bir hedefi halini almıştı. Ancak iktidar merkezlerine yakın kalan reform hareketleri değiştirmek istedikleri kurumsal kalıplarla sınırlandırılmıştı. Sadece uzaktaki bölgelerde nisbeten yenilikçi çalışmalar gerçekleştirilebilirdi.

En olağanüstü reform hareketlerinin tohumları, daha sonra geliştiği üzere, Osmanlı topraklarının ucundaki bağımsız Arabistan'da ekildi. Bunlar Hanbelî hareketinin içinden çıkıp büyüdü ve bazı tarikatları ıslah etmekle yetinmeyip, tasavvufa karşı düşmanca bir tavır aldı. Hanbelî mezhebi, Hanefîlerin ve Şâfiîlerin hüsn-ü zanları sayesinde, diğer üç Sünnî fıkıh okuluyla birlikte dört eşit ve birbirine karşı hoşgörülü mezhepten biri olarak, daha geç Cemâ'î-Sünnî teorisinin saflarında yer aldı. Fakat Hanbelîlik hiçbir zaman öncelikle bir fıkıh okulu olmadı. Kendi fıkhını ilkelerine uygun bir biçimde itinayla hazırlamış olan etraflı ve gerçekte radikal bir hareket olarak kaldı. Ancak liderleri genelde diğer okulların kurumsal güvenlerinin sağladığı şekilde bir "taklîd"i tanımaya isteksizdiler ve prensip itibariyle yaşayan toplumun icma geleneğini reddettiler. Hanbelîler arasında içtihad araştırması canlı kaldı. Her büyük öğretmen kendi zamanının gereklerine göre, sert bir şekilde yeniden reforma başlamak konusunda kendisini hür hissediyordu.

İbn Teymiyye'den beri (ö.1328) Hanbelîler arasında dahi tüm dinî hayatı sûfî tarikatları kalıbına dökme aleyhine yoğunlaşan birkaç önemli şahsiyet mevcut olmuştu. Tasavvufun ruhuna saldırırken dahi, reformcuların büyük kısmı, bu modeli kabullenmiş görünüyordu. Böylece Hanbelîlik Halep'ten Basra'ya kadar olan bölgedeki yaygın Şiîliğe karşı ağırlığını koyduğu, eskiden güçlü bulunduğu Şam ve Bağdat'ta dahi küçük bir azınlık haline dönüştü. Yine de onsekizinci yüzyılın ortalarında Arabistan'ın ortasındaki Necd'den gelen Muhammed b. Abdülvehhab (ö.1791) adındaki bir gence ilham verebilecek kadar ayaktaydı. Bu genç, Müslümanlığın gelişmesi için önüne çıkan her fırsatı değerlendirdi ve bir süre sonra, tasavvufu öğreten biri iken, Hanbelîliği kabullenerek İbn Teymiyye'yi taklide başladı. Necd'e geri döndü, ve burada bu prensipler üzerine bir devlet kurma durumuna gelecek olan mahallî bir hükümdarı, İbn Suud'u yanına çekti. Birkaç yıl içerisinde, Necd'in tamamı, İbn Abdülvehhab tarafından ona verilen biçim içinde, Hanbelî doktrinini tanıyarak, özel veya kamusal hayatta ilahî hukukun katı ama selâmetli istikametinden kaçılacak hiçbir köşe bırakmayan asil bir taayyünle ürpererek, ona itaat edecekti.

Sonuç, âdeta dirilmiş bir Haricî güruhu aniden iktidara geçmişcesine şiddetliydi. İbn Abdülvehhab, kesin konuşmak gerekirse, tâ Ridde savaşları zamanından beri Bedevîler arasında Arabistan'ın kalbinde nisbeten cüz'î bir

sosyal erozyonla hayatını idame ettirmiş bulunan kabile örfüne karşı tüm sahihliğiyle şeriatı dayattı. Fakat hepsinden önce, tasavvufî sadakatin kokusunu barındıran herşeyden —evliyayı âdeta ilah mevkiine çıkaran teorisi, ve pratiğinin popüler tezahürleri— nefret etti. Evliyanın türbelerine hürmet gösterenler, ona göre, aslında tam bir putperesttiler, hâlâ sanki (aslında) bu türbelere sık sık yerleşmiş bulunan eski tanrılara tapıyorlardı. Abdülvehhab'a göre, herhangi bir insanı—sadece Hz. Ali'yi değil, Hz. Muhammed'i bile—mutlak surette Allah'a ait olması gereken kusursuz bir mevkie koyan Şiîlerin ve diğerlerinin varlığı kadar, bu türbelerin ve onlara tapanların varlığının ifade ettiği tefessühten İslâm'ı kurtarmak gerekiyordu. Bu yüzden, yeterince tutarlı biçimde, diğer herhangi biri kadar, Hz. Muhammed'in türbesine de hürmet gösterilmesine karşı çıktı. Bu, aslında, müslümanların ezici bir çoğunluğunu İslâm'ı terkettiği için ölüm cezasına tâbi mürtedler derecesine indirmekteydi, ve hac zamanında Mekke ve Medine'de yapılan birçok dinî tören, saf putçuluğun tahrip edilmesi adına, ithama maruz kaldı.

İbn Abdülvehhab başka pek çok müslümanı öldürülmesi gereken kâfirler olarak ilan edenlerin ilki değildi, fakat "Vehhâbî" devleti etkin biçimde güçlü olduğunu ispatlayan Suud ailesi tarafından kuruldu, ve ilk neslinin ölümünden sonraki bir dönem için, İbn Suud'un torununun yönetiminde, hareket hâlen Hicaz'ı fethedip Mekke ve Medine'yi işgal edecek kadar güçlü olduğunu gösterdi. Müslüman dünyayı dehşete düşürmek için Hz. Muhammed'in türbesi dahil, tüm mukaddes türbeleri yok etmeye, mukaddes şehirlerin müslümanlarını katletmeye, ve müstakbel haclarda kendi ölçütlerini dayatmaya kalkıştılar. Yıllar sonra Osmanlı imparatorluğu üstelerinden gelmeye muktedir oldu, ve hareket, en azından bağımsız bir siyasî güç olarak, o zaman için bastırıldı; bu, Necd'in merkezinde bile gerçekleştirildi, (1818); ve sonuçta, tehlike görünür biçimde yön değiştirdi.

Hareketin bastırılması, göreceğimiz gibi, yeni ve beklenmedik şartlar altında gerçekleştirildi — ve Arap yarımadasının merkezine nüfuz etme kabiliyeti dahil, kuvvet kullanımından güdülen hedeflerin pek çoğuna ulaşıldı: bu harekâtı gerçekleştiren Osmanlı subayı, bir önceki yüzyıl boyunca batı Avrupa'da inkişaf etmiş bulunan teçhizat ve disipline dayalı yeni tür bir orduyu sevk ve idare ediyordu. Bu olmaksızın, kesinlikle, Vehhâbîleri alaşağı etmede pek o kadar başarı sağlayamazdı. Fakat Vehhâbîliğin zuhur ettiği tarih onun kaderini sadece bastırılma tarzı itibarıyla değil, başarılarının mahiyeti itibarıyla da etkiledi. Beklenmedik bir biçimde değilse de, sair alanlardaki bir dizi başka harekete ilham kaynağı oldu. Hüküm sürdüğü dönem boyunca Arabistan'a gelen çok sayıda hacı onun prensiplerini öğrendi ve militanlığıyla gayrete geldi. İslâm'ı arındırma ve onun ilahî va'dini icra ve ifa etme ümitleri —özellikle, artık sadece şeriat-eksenli düşünen bir arınmacının güvensiz olmakla kalmadığı, şimdilerde genç bir idealist için de fazla bir yenilik sunma-

yan halihazır tasavvufa karşı olmak üzere— bu denli çarpıcı bir örnek tarafından teşvik edilmiş oldu.

Onsekizinci yüzyılın son yarısında, bir dizi reformcu, olabildiğince müsamahasız olsa bile, yine de büyük bir ısrarla, İslâm toplumunun şerre bulaşmış durumu aleyhine vaazlarda bulundu: en önemli ilham kaynağı, yine Arabistan'da doğan Muhammediyye hareketiydi. Böylesi hareketler, açık konuşmak gerekirse, önceki gibi, tarikatların biçimini aldılar. Kurucuları nadiren Garbın farkındaydılar. Fakat onlar da, aynı şekilde Modernliğin yeni atılımlarıyla iletişim içine gireceklerdi. Sonuçta, İslâm toplumunun diğer kesimlerinde, belki önceden tahmin edebildiklerinden bile daha radikal bir rol oynayacaklardı: daha önceki birçok reform hareketine zıt olarak, onların atılımı, ondokuzuncu yüzyıl İslâm toplumunda da, modern Garbın meydan okumasınca belirlenen bir tarzda, çağlar öncesinin sûfî trendini tersine çeviren genel bir fikir iklimine doğru genişledi.

ALTINCI KİTAP

Modern dünyada İslâm mirası

"Saadet şu şafakta yaşıyor olmaktı
Ama genç olmak, cennetin ta kendisi."

— *Wordsworth*

ALTINCI KİTABA ÖNSÖZ

BİZİM DEVİRLERİMİZİN DEVRİMİ

Son zamanlarda, herkes dünya çapında bir "devrim"in tam ortasında bulunduğunun bilincine vardırılmış durumda. Ancak bu devrim değişik şekillerde yorumlanıyor. Bazıları onu, 1939-45 savaşından sonra, daha önceden bağımlı olan halkların bağımsızlığa ulaşma ve birleşme yolundaki siyasî çabası olarak görür. Bazıları ise, yüzyılımızın daha önceki yıllarından esinlenerek, "az gelişmiş" halkların, varsayılan geleneksel duyarsızlıklarından uyanarak, Batıyla siyasî olduğu kadar iktisadî eşitliğe doğru yürüttükleri daha geniş bir hareket —artan beklentilerin devrimi— içindeki ânlık çaba olarak kabul ederler. Buna karşılık bazıları bu yeni beklentileri yirminci yüzyılın tüm kapsamlı karmaşasının bir aşaması olarak görür. Onlar, gerek Batıyı ve gerek dünyanın kalan kısmını girdabına çeken, kendini yok eden, çökmüş, yeni teknoloji ve bilim ve tüm alanlarda daha diri bir sosyal düzen dolayısıyla günügeçmiş ondokuzuncu yüzyıl burjuva sosyal düzeninin yerini alma mücadelesinin farkındalar; ancak birinin en son iktisadî ve entellektüel ihtiyaçlara cevap vereceği ümidi de taşıyorlar.

Batıda bu mücadele kendisini dadaizm, sürrealizm, Freudçuluk, varoluşçuluk ya da hıristiyan yeni-Ortodoksluğu, milliyetçi totalitarizm ya da sosyalizm ve zamanımızın diğer hareketleri olarak ifade etmiştir. Batının kendi ondokuzuncu yüzyılını reddetmesi ve bunun doğal sonucu olan belirsizlik ve siyasî karmaşa, Batının prestijine kapılmış olan "az gelişmiş" ülkelerde yaygın bir karşı tavıra yol açtı. Batıya benzer şekilde, bu karşı tavır değişik şekiller aldı: ithal varoluşçuluk ya da yerli dinsel diriliş, sömürgecilik-aleyhtarı milliyetçilik, komünizm ya da yabancı –karşıtı endüstriyel bağımsızlık hareketleri. Bu bakımdan, teknik olarak daha az gelişmiş bölgelerdeki bu hareketler, onların, kendi biçimlerinde tepki gösterdikleri teknik açıdan en ileri ülkelere karşı, derin bir hoşnutsuzluk ve kopma çabası olarak anlaşılmalıdır.

Yüzyılımızın ayağa kalkma hareketleri hakkında bu ölçüde etraflı bir inceleme dahi, amaçlarımız için yeterli değil. İncelememiz birçok yirminci yüz-

yıl hareketinin biribirine bağlı olduğu gerçeğini kabul eder: ancak bu yüzyılın ufukları ile sınırlanınca, değişik hareketlerin kendi aralarındaki bütün ilişkileri görmek kolay değildir. Bu hareketlerin birçoğu, sonuçları oldukları koşullar gibi, ondokuzuncu yüzyıldan köklenirler. Gerçekte, günümüzdeki "devrimci" duruma (o zamandan beri birden çok aşamadan geçmesine rağmen), eğer her yönüyle bir bütün olarak ele alınacaksa, en azından 1789 kuşağına geri dönülerek bakılmalıdır ve bu sadece Batıda değil, aynı zamanda, özellikle müslüman topraklar olmak üzere, diğer bölgelerin çoğunda da yapılmalıdır. Eski düzenin her yerde yok edilmesi ya da tamir edilemez şekilde temelinin oyulması o tarihte idi ve henüz yeri tam olarak doldurulamadı. Günümüzün dünya çapındaki "devrimci" durumunu oluşturmak için bir araya gelen ana etkenler gerçekte Garp'ta en az iki yüzyıl önceye dayanır. Yani günümüzdeki "devrim"i, sosyal ve kültürel değişimleri ve karşılıklı etkileşimlerle gelişmekte olan mücadeleyi bütün boyutlarıyla —sadece müslüman ülkelerdeki etkileriyle dahi— anlamak için, işe ondokuzuncu yüzyılın sonundaki durumdan değil, onsekizinci hatta onaltıncı yüzyılın sonundaki durumdan başlanmalıdır. Bu kadar büyük bir zaman kapsamı bizi korkutmamalıdır. Bu, insanlık tarihi içinde çok kısa bir zaman dilimidir.

Bu bilgilere dayanarak, dünya çapında tek bir tarihsel süreç olarak görülen Modern Teknik Çağın zuhurunun Batıda ve müslüman topraklardaki sonuçlarının farklarını ayırd edebiliriz. Zamanımızın "uyanmış" müslüman toprakları uykuda değillerdi, ancak olsa olsa Modern değişimin etkileriyle afallamışlardı; ve onların günümüzdeki faaliyetleri Batıdaki mukabili hareketlerin ikincil bir ürünüdür. Temelde, iki asırdan beri bizatihî İslâm toplumunda gelişen bir Modern tecrübe yaşanıyor. Ve bu, Batının zorlukla karşıladığının aynısı bir topyekün tarihsel duruma doğrudan bir cevaptır.

GEÇMİŞİN MİRASI VE GÜNÜMÜZÜN TOPLUMU ÜZERİNE

Müslüman halklar, diğerleri gibi, birçok kuşaktır sürmekte olan bu büyük tarihsel olaya yakalandılar. Onların hikâyeleri, daha geniş bir hikâyenin bir parçası oldu. Bu gerçek bazı zorluklara yol açar. Kitabın bu son bölümünde, İslâmî toplumun doğuşunu incelediğimiz ilk bölümde olduğu gibi, belirsiz bir durumdayız. Orada yeni bir toplumun üretilmesi için temel oluşturup yardım eden birçok durum ve olayı inceledik; fakat o dönemde bu yeni toplum mevcut değildi. Benzer şekilde, bu altıncı bölümde İslâmîleşmiş toplumun, birçok tarihsel bakımdan, ortadan kalktığı ileri sürülebilir. Bu bakış açısından, okuyacağımız, önceki gibi bir tek medeniyetin evrimi değil, önceden böyle bir medeniyetin var olmasından dolayı ortaya çıkan birçok durum ve olaylardır: esasen, birçok müslüman halkın bir parçasını oluşturacakları ve dinin kesin bir farka yol açmadığı yeni modern dünya toplumuna tek tek cevapları...

Bu değişik halkların az-çok ortak bir kültürel ve dinî temele sahip oldukları söylenebilir, ancak diğer konularda yeni dünyanın koşullarına normalde ortak bir İslâmîleşmiş bütün olarak karşılık vermezler; sadece birbirlerine diğer herhangi bir "az gelişmiş" ülkeden daha yakın (günümüzdeki olayların başlıca itici güçleri bakımından) olmayan farklı halklar gibi karşılık verirler. Genel olarak, müslüman halklar arasındaki etkileşimler her bir müslüman ülke ile belirli gayrimüslim ülkeler arasındakilere göre daha az yoğundur, ve hatta müslüman halklar arasındaki bu derecedeki etkileşimler bile çoğunlukla İslâmîleşmiş geleneğe bağlı değildir. Yazılı kültürün—"medeniyet"in tanımının en temel noktasını alarak—ortak temeli, çoğunlukla bilim, gazetecilik ve hatta muhayyileye dayalı düzeyler gibi, gayrimüslim halklarla da paylaşılan, gayrimüslim halkların başı çektikleri ve İslâm'ın kesin bir şekil verici rolünün olmadığı konulardır. Bu bakış açısından, bu altıncı dönem, birinci dönemin bir önsöz oluşturduğu hikayemize bir son söz sunmaktadır.

Sosyal birim, *büyük medeniyetlerin de önceden sosyal birim olarak anılabildikleri anlamıyla karşılaştırılabilen bir anlamda,* şimdi dünyanın çok daha büyük bir bölümünü, belki de hepsini oluşturuyor. Sosyal, hatta kültürel etkileşimler —özellikle bazı çok temel düzeylerde— şimdi bütün dünyada İslâmîleşmiş toplum içerisinde iki yüzyıl önce olduğundan çok daha yakın ve ani (ülkelerin aralarındaki, hatta kendi içlerindeki birçok türde farkı göz önüne çıkmaya zorlayan bir gerçek) ortak önkabuller, ve tecrübe alışverişi ve hatta şuurlu bir dayanışmanın sonucu olarak müslüman topraklarına ne yararlar getirebilecek olursa olsun, müslüman topraklar artık ne eskiden olduğu gibi tek bir toplum ve bağımsız bir topyekün sosyal bağlam, ne de nisbeten özerk bir topyekün kültür-tarihsel çalışma alanı oluşturmuyor. (Aynı şey, önemli bir düzeyde, Garp toprakları için de söylenebilir). Müslüman toprakların, aktif bir kültürel bölüm olarak incelenebileceği dereceye kadar, artık İslâmîleşmiş bir *toplum* oluşturmaları değil, İslâmîleşmiş bir *mirası* paylaşmaları gerekiyor. Şimdi konumuz ile ilgili olan, bu müslümanlar tarafından üzerine titrenen ve özel bir otoriteye sahip olan geçmiş tecrübelerin mirasıdır; ve bu geniş dünya-kültürel bağları içinde sadece—eldeki örneğe göre az ya da çok önemli olan—bir parça oluşturmaktadır.

Artık İslâmîleşmiş toplumdan söz etmek mümkün değilse de, İslâmîleşmiş mirasın varlığının, *ikincil bir tarzda bir yerel arkaplan hususu olması hariç,* sona erdiğini ya da sona ermekte olduğunu söylemek için henüz erken. Miras, aktif bir kültürel kuvvet, hatta tek bir bütün olarak durmakta. İlk olarak; İslâmîleşmiş temel, günümüzün müslüman halklarının manevî ve kültürel tavrını belirlemede kesin etkiler yapmıştır, ve bir dereceye kadar onlar aktif olarak mesele ve ümitlerini paylaşmışlardır. Bunlara ek olarak, bazı temel konularda yapılan alışverişler üzerindeki belirleyici etkilerin Dârü'l-İslâm'ın sınırlarıyla bir ilgisi olmamasına rağmen müslüman halklar arasında birçok dü-

zey ve konuda —sadece en dar anlamda din olarak adlandırılamayacak— alışverişler hâlâ devam etmektedir. Bu alışveriş genellikle ortak bir müslüman bilincini yansıtmaz; bu, bazı durumlarda artan bir öneme sahip olabilir. Yine de, bütün İslâmîleşmiş miras, ilgilenenlerin kalan bilinciyle, onlar modern problemlerle İslâmî bir manevî bakış açısından karşılaştıkça iş görmektedir. Böyle bilinçli insanlar göze çarpmıyor olabilirler, ama çoğunlukla kriz anlarında yaratıcı ve bu yüzden gereğinden fazla etkili olmaktadırlar.

Her hâlükârda bu altıncı dönemde İslâmîleşmiş hayatı öncesine göre oldukça değişik bir şekilde ele almamız gerekiyor. Herşeyden önce, ilgileneceğimiz konu, tam olarak İslâmîleşmiş miras ve onun modern durumlardan nasıl etkilendiğidir. Tüm müslüman topraklarındaki iktisadî kalkınma başlıca ilgi noktamız da olmayacak. (Ancak mirasa ne olduğunu anlamak için, bu konuda birkaç şey söylememiz gerekiyor). Başlıca ilgi noktamız modern politikanın tümü, hatta daha dar bir anlamda, modern kültür bile olmayacak. Hikâyemizin bu dönemdeki karmaşıklığı, bir bütün olarak kitabın ana fikrine mütenasip tutulacak.

Buna rağmen, hikâyemiz özel mülâhazalarla yapılanacak. İlk olarak, geniş bir tarihsel çerçeve, hikâyemizde, önceden alabileceğinden çok daha derin bir yer alacak. Hikâyemize, dünyanın kalanı ile ilgisi olduğundan, batı Avrupa'nın çağımızdaki dönüşümleri ile başlamamız gerekiyor. Daha sonra, pek çoğunun dünyanın sair alanlarına dair nisbeten küçük değişimlere de tatbik olunabilmesi gerekecek olan bir tahlille, müslüman ülkelere geleceğiz. Bu bölümler, tüm noktalarda kapsamlı önkoşullar ve sonuçlarla, dünya tarihindeki bölümler şeklinde ele alınmalıdır. İslâm toplumu bu bakımdan dünya tarihinin küçük bir modeli olarak alınabilir. Diğer taraftan, dünya düzeyinde karşılıklı irtibat sıkı bile olsa, bu, pek değişik müslüman halklar içindeki gelişmeler arasındaki özgün biçimde İslâmîleşmiş karşılıklı irtibat tarzında olmayacak. Her bir halkın gelişimi, değişen vurgularla, az-çok dünya çapında ortak bir hikâyeyi ortaya çıkaracaktır; ancak her bir gelişimin diğerleri üzerindeki etkisi, ortak dünya durumunun her biri üzerindeki etkisinden çok daha az olmuştur.

Bu nedenle, benim yapacağım, tüm İslâm toplumunu etkileyen ortak sürecin değişik örneklerine işaret etmek olacaktır. İlk olarak, yaklaşık 1790'dan 1870'e ve daha özet olarak 1905'e kadar bir kronolojik sıralama sunacağım. Daha sonra, birçok önde gelen müslüman halklardan ayrı ayrı örneklerle, genel sürecin en ziyade göze çarpan etkenlerine öncelik vererek, 1870'ten 1940'a kadarki devri açıklayacağım; böylece tüm manzara, değişik toprakların birleştirilmiş hikâyeleri sonucunda, olduğu gibi ortaya çıkacak. Son olarak 1905'ten başlayıp 1940-sonrası yıllarla özellikle ilgilenen yenilenmiş bir kronolojik sıralama ile konuyu kapatacağım.

MODERN DÜNYADA İSLÂM MİRASI, 1800-1950

OSMANLI İMPARATORLUĞU VE TÜRKİYE

1789-1807	Sultan III. Selim, geleneksel kurumların yanı sıra yeni askerî ve bürokratik yapılar kurmaya çalışıyor, fakat Yeniçeri, derebeyi, ve âyân direnişi tarafından tahttan indiriliyor.
1808-39	Sultan II. Mahmud, modernleştirilmiş ordu ve yönetim vasıtasıyla siyasî kontrolü merkezîleştiriyor, Yeniçerileri ortadan kaldırıyor, derebeylerini ve âyânları bastırıyor, ulemayı tâbi hale getiriyor.
1815-17	Sırp isyanı
1821-30	Yunan bağımsızlık savaşı
1832-48	Derin biçimde Anadolu içerisine nüfuz eden Mehmet Ali'yle yapılan savaşlar; Avrupalı güçler sultanı kurtarıyor ve Mısırlı birlikleri geri çekilmeye zorluyorlar, Avrupalı tacirler Osmanlı imparatorluğunda geniş ticarî imtiyazlar kazanıyorlar.
1839-61	Sultan Abdülmecid, Reşid, Âli ve Fuad Paşalarla birlikte, büyük güçlerin "Avrupa'nın hasta adamı"yla ilgili endişelerini teskin etmek için (1839) Hatt-ı Şerîf'i ve (1856) Hatt-ı Humâyun'u ile, Tanzimat denilen açık biçimde Batılılaşmacı bir reform dönemini başlatıyor.
1854-56	Avrupalı güçlerin imparatorluk içindeki hıristiyan azınlıkların himayesi üzerindeki rekabetleri yüzünden çıkan Kırım savaşı.
1861-76	Sultan Abdülaziz Tanzimat reformlarını sürdürüyor, Avrupalılardan alınan muazzam miktardaki borçlarla iflasa gidiyor; bunun sonucunda Duyûn-u Umumiye İdaresi kuruluyor, ki bu idare içinde Avrupalı hükûmetler ve bankacılar Osmanlı maliyesini kontrol altına alıyorlar.
1865	Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi'nin önderliğinde Genç Osmanlılar Cemiyetinin kuruluşu; daha basit bir dil kullanan ve Osmanlı yurtseverliği, meşrutiyetçilik, ve İslâmî modernizm fikirlerini halka mal etmek için gazeteciliğe başvuran bir edebiyatçı intelijensiyanın doğuşu.
1876	Sultan saray ihtilaliyle tahtından indiriliyor, yeni sultan V. Murad da, aklî dengesi yerinde olmadığından dolayı, Mithat Paşa'nın ilk Osmanlı anayasasını [Kânun-i Esâsî] yürürlüğe koymaya ikna ettiği II. Abdülhamid lehine, kısa bir süre sonra, tahttan indiriliyor.
1876-1909	Sultan Abdülhamid anayasayı askıya alıyor, siyasî muhalefeti yeraltına itiyor, hafiye şebekesi sayesinde despotça bir yönetimde bulunuyor; eğitim, ulaştırma ve haberleşme alanında önemli reformlar; hıristiyan azınlıklar arasında milliyetçi duygular yayılıyor.
1889	İstanbul'daki askerî öğrenciler ilk "Jön Türk" devrimci teşkilâtı olan İttihad ve Terakki Cemiyetini kuruyorlar.
1894	Ermeni devrimciler, Kürt çeteleri kullanılarak, kanlı biçimde bastırıldı. 10.000-20.000 Ermeni öldürüldü; Avrupa'nın geleneksel Türk-aleyhtarı önyargılarının dirilişi.
1896-97	Girit isyanı, Türk-Girit savaşı
1903	İttihad ve Terakki, Ahmed Rıza'nın Türkçü merkeziyetçileri ile Prens Sabahaddin'in azınlık-yönelimli adem-i merkeziyetçileri arasında ikiye bölünüyor.
1908	Jön Türk devrimi sultanı anayasayı yeniden yürürlüğe koymaya ve Meclisi yeniden toplamaya zorluyor; Türkçülüğe, İslâmcılığa ve Batıcılığa dair çatışma ha-

lindeki ideolojilerin açıkça tartışıldığı bir siyasî hürriyet ve büyük fikrî etkinlikler dönemi; Ziya Gök-Alp Türk milliyetçiliğinin temel kavramlarını eklemlendiriyor.

1909 İstanbul'daki, şeriata geri dönüşü talep eden karşı devrim Selanik'ten gelen birliklerce bastırılıyor, Abdülhamid (1918'e kadar tahtta kalacak olan) V. Mehmed lehine tahttan hal' ediliyor.

1910 Arnavut isyanı

1911-13 İtalya'yla yapılan savaşta Trablus kaybediliyor; Balkan savaşı

1913 Jön Türkler bir hükûmet darbesiyle doğrudan yönetimi ellerine geçiriyorlar; Enver, Talat ve Cemal'den oluşan Alman-yanlısı triumvira imparatorluğu I. Dünya Savaşına sürüklüyor. Sonuç: mağlubiyet.

1919-22 Türk Kurtuluş Savaşı; Mustafa Kemal'in (Atatürk) yönetiminde Ankara'da üstlenen milliyetçi kuvvetler (Kuvâ-yı Milliye) Yunan işgalcileri mağlup ediyorlar ve Avrupa'nın Anadolu'yu parçalama planına karşı direniyorlar.

1922 Saltanat kaldırıldı

1923 Lozan Antlaşması Türkiye'nin toprak bütünlüğünü teminat altına alıyor; kapitülasyonlar kaldırılıyor; Türkiye Cumhuriyetinin kurulduğu ilan ediliyor. Cumhuriyet Halk Fırkası kuruluyor.

1924 Hilâfet kaldırılıyor; şer'î mahkemelerin yerini laik mahkemeler alıyor.

1925 Tarikatlar kapatıldı, fes giymek yasaklandı, Kürt isyanı bastırıldı; Kemal başlıca siyasî rakiplerini bertaraf ediyor.

1928 İslâm yerleşik bir kurumdan mahrum bırakıldı; Latin harfleri kabul edildi.

1932 Halkevleri kuruldu ve örgütlendi; Türkiye Milletler Cemiyetine katılıyor.

1936 Montrö Sözleşmesiyle Türkiye'nin Boğazlar'ı kontrol hakkı yeniden tanınıyor.

1938 Atatürk'ün ölümü, yerine İsmet İnönü cumhurreisi seçiliyor.

1939 Suriye'den İskenderun'un (Hatay) alınması

1945 Savaş boyunca tarafsız kaldıktan sonra, Türkiye Birleşmiş Milletlere katılarak Almanya'ya karşı savaş ilan ediyor.

1947 Siyasî muhalefete imkân tanıyan çok-partili rejime geçiş için teşkilâtlanma izni veriliyor; Truman Doktrini ve ABD'nin Sovyetler'in Türkiye üzerindeki toprak taleplerine karşı koyuşu.

1950 Halkçılığa ve din üzerindeki kısıtlamalara muhalefet eden, Bayar ve Menderes önderliğindeki Demokrat Parti CHP'yi serbest seçimlerde ezici bir mağlubiyete uğratıyor ve çeyrek asırlık tek parti yönetimini sona erdiriyor.

MISIR

1789-1801 Napolyon Mısır'ı işgal ediyor; Fransız bilginler Avrupa kültüründe Mısır'a karşı bir ilgi uyandırıyorlar.

1801-5 Fransızların geri çekilişi; peşi sıra Osmanlı valisi, Memlûkler, ve Mehmet Ali'nin Arnavut birlikleri arasında iktidar mücadelesi.

1805-48 Mehmed Ali Mısır'ı Osmanlı kontrolünden bağımsız modern bir sınaî ve askerî güç olarak inşa etmeye girişiyor; Memlûklerin katliâmı (1811); sınaî tekeller ve arazi sahiplerinin mülkleri ile vakıfların müsaderesi (1816); Avrupa'ya eğitim amaçlı gidişler; Vehhâbîlerin bastırılması, Sudan'ın (1822) ve Suriye'nin (1831) fethi; Osmanlılara karşı Anadolu içerisine ilerleme (1832).

1841	Avrupalı güçler sultanı kurtarmak amacıyla müdahale ederek, Mısır'ı Suriye'den çekilmeye zorluyor ve sınaî-askerî kompleksi söküyorlar.
1848-54	I. Hidiv Abbas; Avrupa-aleyhtarı reaksiyon Modernleştirmeyi akamete uğratıyor.
1854-63	Hidiv Said; Süveyş kanalı imtiyazının verilişi; ilk dış borçlar sözleşmesi.
1863-79	Hidiv İsmail Mısır'ı Avrupa'nın bir parçası haline dönüştürme teşebbüsünde bulunuyor; Amerikan İç Savaşı boyunca pamuk üretiminde patlama, Süveyş kanalının açılışı (1869); Avrupa'ya aşırı düzeyde borçlanma dolayısıyla iflas; Kanalın İngilizlere satılması (1875); Mısır maliyesi üstünde Avrupa kontrolünün tesisi (1876).
1871-79	Osmanlı sansüründen kaçan Suriyeli aydınların Mısır'a akın etmesi; hidive ve artan yabancı hâkimiyetine karşı, Mısır gazeteciliğinin ve meşrutiyetçi muhalefetin doğuşu; Afgânî Mısır'da.
1879	İsmail alaşağı ediliyor; Tevfik hidiv oluyor.
1881-82	Türk-Çerkes ayrıcalığını protesto eden Urabî isyanı ile yerli Mısırlı subaylar, hidive yavaş yavaş kendi hükûmetlerini kabul ettirmek için Meşrutiyetçilerle ve Afgânî'nin takipçileriyle güç birliği yapıyorlar; ama halk ayaklanması İngiliz işgaline yol açıyor.
1882-1907	Lord Cromer İngiliz genel valisi; iktisadî genişleme ve durulma; sulama işleri gelişme kaydediyor; piyasa için pamuk üretimi artıyor; hızlı nüfus artışı, korve'nin (corvée) ilgası.
1849-1905	Muhammed Abduh, İngilizlerle ortak hareket ve tedricîlik adına Afgânî'nin devrimciliğini terkediyor; ve el-Ezher'in rektörü ve başmüftü olarak eğitim ve hukuk reformlarına girişiyor; İslâmî Modernizmi eklemlendiriyor.
1906-7	Dinşavî hadisesi, Mustafa Kâmil'in Millet Partisi ve Lütfi es-Seyyid'in Ümmet Partisi aracılığıyla büyüyen siyasîleşme ve milliyetçiliği billurlaştırıyor.
1914	Mısır, I. Dünya Harbinin çıkmasından sonra resmen İngiliz himayesi altına alınıyor.
1919	Sa'd Zağlûl bağımsızlık isteyen milletvekillerine (vefd) önderlik ediyor; sürgün edilmesi "milliyetçi devrim"in kıvılcımı halini alıyor, Milner Komisyonu.
1922	Mısır resmen bağımsızlığa kavuşuyor, fakat Britanya savunma, dış politika ve Sudan üzerindeki kontrolünü sürdürüyor.
1865-1935	Reşid Rıza ortodoks İslâm'ı ihya edip yeniden yorumlamayı hedefleyen *selefiye* hareketine öncülük ediyor.
1923-30	Zağlûl ve Nahhâs önderliğindeki Vefd liberal anayasa yürürlükte iken üç büyük seçim zaferi kazanıyor, fakat her bir hükûmet İngiliz ya da kral baskısı altında istifa etmeye zorlanıyor.
1931-33	Sıtkı Paşa anayasayı askıya alır ve vefd'i ezmeye çalışır.
1936	Vefd iktidara dönüyor, fakat Britanya'nın işgal hakkını kabul eden Mısır-İngiliz Antlaşmasındaki milliyetçi talepler ile uzlaşıyor; Kral Fuad'ın ölümü; yerine Faruk'un geçişi.
1942	İngilizler kralı Mihver-taraftarı birini Nahhâs'ın yerine başbakan seçmeye zorluyorlar.
1940'lar	Liberal hükûmetlerin siyasî ve iktisadî hatalarına savaşın zorluklarının ve Filistin mağlubiyetinin (1948) utancının da eklenmesi, Hasan el-Bennâ'nın funda-

mentalist İhvan-ı Müslimîn (Müslüman Kardeşler) hareketinin popülaritesinin artmasına yol açıyor.

1945 Arap Birliğinin kuruluşu

1951 Nahhâs tek taraflı olarak Mısır-İngiliz Antlaşmasını lağveder, Kanal Bölgesinde İngilizlere karşı gerilla savaşı.

1952 İsmailiye Muharebesi, Kahire'de "Kara Cumartesi" ayaklanması. Hür Subaylar'ın darbesi ve Faruk'un tahttan indirilişi.

İRAN

1797-1834 Feth Ali Şah; Avrupa etkisinin doğuşu ve Fars ülkesinde rekabet ve mücadeleler.

1814 Kafkasya toprağını Rusya'ya terkeden Gülistan Antlaşması.

1828 Ruslar Hazar denizi çevresinde ve Orta Asya'ya doğru ilerler ve kapitülasyon imtiyazları alırlar.

1835-48 Muhammed Şah.

1848-96 Nâsırüddin Şah; Avrupa'nın birçok yerini dolaşır.

1844-52 Bâb Kacar toprak ağalarının sultasına karşı kasabalıların yürüttüğü protestoya öncülük ediyor; şaha karşı suikast teşebbüsü, Bâbîlerin Avrupa'nın sempatisini kazanan halefleri olan Bahâîlere karşı kitlesel zulümlere yol açıyor.

1857 Farisîler Herat'ı alıyorlar, fakat İngilizler onları geri çekilmeye ve Afgan bağımsızlığını kabule zorluyor; İngilizler imtiyazlar kazanıyorlar.

1872 Baron de Reuters demiryolu, madencilik, ve bankacılık imtiyazları kazanıyor; İngiliz-Rus ticarî rekabetinin yoğunlaşması.

1878 Ruslar şahın ordusundaki Kazak alayını eğitiyor.

1892 Şah müçtehidlerin ve bâzârîlerin (pazar esnafı) galeyana gelmesi dolayısıyla tütün imtiyazını iptale mecbur kalıyor.

1896 Şah Afgânî'nin bir takipçisi tarafından suikastla öldürülüyor, yerine (1907'ye kadar) Muzafferüddin Şah geçiyor.

1901 Petrol bulunuyor; imtiyazı D'Arcy'ye veriliyor.

1905-6 Bâzârîler şahı anayasayı ilâna ve Meclisi tesise zorlayan bir devrimci harekete öncülük ediyorlar.

1907 İngiliz-Rus anlaşması etki alanları bakımından İran'ı bölüyor ve Meşrutiyetçilerin altını oyuyor.

1908-11 İç savaş; Ruslar müdahale ediyor ve Azerî ve Bahtiyarî kuvvetler tarafından daha sonra alaşağı edilen Muhammed Ali Şah'ın karşı-devrimci darbesini destekliyorlar.

1914-17 İran'ın İngiliz ve Rus birliklerince işgali; hükûmetin etkin kontrolü Tahran'la sınırlanıyor.

1921 Rıza Han ve Kazak tugayının darbesi.

1921-25 Aşiret ayaklanmalarının bastırılması ve askerî kontrolün tahkimi; merkezîleşmiş siyasî temel, İran'ın ilk millî bütünlük teşebbüsüne zemin hazırlıyor.

1926 Rıza Türk-usûlü bir seküler cumhuriyet tasarlıyor, ama onun yerine şah ünvanını alıyor ve Pehlevî hanedanını kuruyor.

1925-41 Şahın petrol gelirleri ve ağır dolaysız vergiler demiryolu, iletişim ve sınaî kalkınmayı finanse etmek için kullanılıyor; hukuk, kılık-kıyafet, ve dinde Batılılaşmacı kültürel reformlar.

1941 İngiliz ve Rus birlikleri İran'a giriyor ve Rıza Şah'ı tahttan indiriyor. Halefi, genç Muhammed Rıza Şah.

1945-46 Sovyetlerin arka çıkmasıyla, özerk Azerbaycan ve Kürdistan cumhuriyetlerinin ilânı; Sovyetler petrol imtiyazı aldıktan sonra birliklerini çekiyorlar ve imtiyazın iptal edilip İngilizlere verilmesinden sonra, ayrılıkçı hareketler yıkılıyor.

1949 Tudeh Partisi şaha karşı düzenlenen suikast teşebbüsünde parmağı olduğuna dair imalar dolayısıyla yasadışı ilan edildi.

1951-53 Musaddık ve Millî Cephe yabancı petrol holdinglerini millîleştiriyor; Avrupalı güçler boykot empoze ederler ve İran ekonomisi eli kolu bağlı hale gelir.

1953 General Zahidî Musaddık'a karşı bir darbenin öncüsü olur, şah iktidara geri döner, Avrupalı petrol firmalarıyla yeni anlaşmalar imzalanır.

HİNDİSTAN

1798-1818 İndus havzası hariç, ya doğrudan işgal ya da antlaşmalar yoluyla, tüm Hindistan'da İngiliz hegemonyası tesis edilir.

1830'lar Rae Bareli'li Seyyid Ahmed, Şah Veliyyullah'ın tasavvufuna ve hinduların İslâm'a hücumlarına karşı, Hindistan'da Vehhâbîliği popüler hale getirir; İngilizlere ve Sihlere karşı cihad ilan eder.

1843-49 İngilizler İndus havzasını işgal ederler

1857-58 İngilizlerin daha sonra resmen tahttan indirdiği son Moğol imparatoruna hâlâ sadık olanların kuzey Hindistan'da çıkardığı İngiliz-aleyhtarı ayaklanma, Hint Kıyamı.

1817-98 Sir Seyyid Ahmed Han, Kıyam-sonrasında İngilizlerin müslüman-aleyhtarı ayırım dalgası esnasında, İngiliz kültürünün benimsenmesi, İngilizlerle işbirliği ve İslâm'ın doğal hukuka uygunluğu gibi konularda tezler sunar; Aligarh Kolejini kurar (1875); emperyalizm-aleyhtarı Afgânî tarafından ve de Devbend'de rakip bir okul kuran ortodoks ulema tarafından yapılan hücumlara maruz kalır.

1889 Ahmedî hizbi Mehdî, Krişna, ve İsa'nın mesihî miraslarının mezcini gerçekleştirir.

1891 Emîr Ali asıl İslâm'ın tüm Avrupaî terakkinin kaynağı olduğunu iddia eden, savunmacı bir müslüman tavrı geliştirir.

1914 Urdu edebî kültürünün başlıca ihyacısı ve şair Hâlî'inin; ayrıca Mısır'daki *selefiye* hareketiyle temasları olan, klasik kelâmı yeniden yorumlayan Şiblî Nu'mânî'nin ölümleri.

1905-11 İngilizlerin hinduları ve müslümanları bölme teşebbüsü olarak görülen, Bengal'in taksimi, milliyetçi hareketleri billurlaştırır ve komünalizmi teşvik eder; Müslüman Birliği (1906) kurulur; ayrı müslüman ve hindu eyalet seçmenleri (1909).

1919-24 Savaş boyunca Osmanlılara ittihad-ı İslâma dayalı bir destek veren ve Türkiye'de hilâfetin muhafazası için kampanya düzenleyen Hilâfet hareketi.

1920-22, Gandi kitleyi harekete geçiren iki sivil itaatsizlik kampanyasına önderlik ediyor.

1930-32,	Kongre'nin, Nehru'nun orta sınıf ve intelijansiyayı örgütlemesini tamamlayan Swaraj kampanyasına destek vermesi.
1936	Muhammed Ali Cinnah Müslüman Birliğinin lideri haline geliyor ve Birliği müslümanların büyük çoğunluğunun Kongre'ye verdiği desteği çekme teşebbüsü içinde bir komünalist teşkilat olarak radikalleştiriyor.
1876-1938	Milliyetçi ve İslâmî şair Muhammed İkbal, tasavvuf ile Batının hayatiyet ve evrim felsefesini mezcediyor; Pakistan'ın ilk teorisyeni.
1940-47	Müslüman Birliği ayrı bir İslâm devleti fikrini benimsiyor ve kutuplaşma ve geniş bir komünal ayaklanma ile sonuçlanan (1946) tahriklerin öncülüğünü yapıyor, büyük bir müslüman azınlığa sahip seküler Hindistan'a karşı çıkan müslüman çoğunluğa sahip bölgelerde Pakistan'ın kuruluşu (1947).
1947-56	Özellikle ulema grupları, Modernist siyasetçiler, ve Mevdûdî'nin Cemaat-ı İslâmî'si arasında, bir "İslâm devleti"nin tanımı ve anayasası üzerine ihtilaf.
1953	Ahmediye-aleyhtarı ayaklanmalar; dinî bağnazlık bir müslüman olmanın tanımı üzerindeki ihtilaf sayesinde sokaklara döküldü.
1954	Münir Komisyonu Raporu ayaklanmaların sebeplerini araştırır ve anayasal tartışmadaki "net ve açık düşünme eksikliği"ni eleştirir.
1956	Pakistan'ın ilk anayasasının onaylanması

BEREKETLİ HİLÂL ve ARAP YARIMADASI

1803-13	Vehhâbîler Hicaz'ı işgal eder (Mekke, 1806)
1811-18	Arabistan'daki Vehhâbî iktidarı İbrahim Paşa tarafından ezildi; Mısır Hicaz'ı kontrol altına alır.
1820	İngilizler Körfez şeyhleriyle anlaşmalar imzalar
1830	II. Mahmut Bağdad'ı yeniden fetheder, Memlûk saltanatı son bulur.
1831-40	Suriye'nin Mısırlılarca işgali; Levant'ın Batı ticaretine açılışı ve Dürzî toprak ağası-Marunî köy ilişkilerinin yeni bir yönelime kavuşmasının ilk adımları.
1839	İngilizler Aden'i işgal ederler
1860-61	Lübnan'da Dürzî isyanı ve hıristiyanların katliamı, Fransızlar askerî bakımdan Marunîleri korumak üzere müdahale ederler ve Lübnan'ın hıristiyan bir valiyle yönetilen özerk bir sancak yapılmasını isterler.
1866	Protestan misyonerler tarafından Beyrut Amerikan Üniversitesinin kurulması, Butros Bostanî ve Nesif el-Yazıcı'nın (ö.1871) önderliğindeki Suriyeli hıristiyanlar arasında Arap edebî dirilişini besler.
1881-82	Suriye'nin bağımsızlığı için tahriklerde bulunan gizli cemiyetler
1891	Muskat ve Umman İngiliz koruması altında.
1896	Theodor Herzl ilk siyonist kongresi olan (1897) *Der Judenstaat*'ı yayınlar.
1908-22	Arap milliyetçiliğinin ilk doğuşu ve ilk başarısızlığı.
1909-14	Suriyeli ve Iraklı subaylar arasında, Jön Türk hükûmetlerinin giderek artan Türk milliyetçisi yönelimine tepki olarak devrimci teşkilatlar doğar.
1913	Paris'te Arap entellektüellerinin düzenlediği, Arap bağımsızlığı çağrısında bulunan konferans.
1916-18	Mekke şerifi Hüseyin'in başı çektiği, İngilizlerle ittifak halinde gerçekleşen, Os-

manlı imparatorluğu aleyhtarı Arap isyanı.

1917-21 Balfour Deklarasyonu, Sykes-Picot anlaşmalarının yayınlanması; San Remo Konferansı; Fransızlar Şam'ı (Dımaşk) işgal eder ve Faysal hükûmetini devirir; Faysal Irak'ta ve Abdullah Ürdün'de hükümdar olarak iş başında.

1924 İbn Suud Hicaz'ı fetheder, Hüseyin'i sürgün eder, neo-Vehhâbî krallığını kurar.

1926 Lübnan Sancağı genişledi ve ayrı bir cumhuriyet olarak Suriye'den bağımsızlığını ilan etti.

1932 Irak bağımsızlığını kazanır ve Milletler Cemiyetine kabul edilir.

1936 Artan yahudi göçü Filistin'deki yaygın Arap-Yahudi kavgasını kızıştırır; Bekr Sıdkı Irak'taki çok sayıda askerî darbenin ilkinin önderi olur.

1930'lar Satı el-Husrî Arap milliyetçiliğinin baş ideologu olarak ortaya çıkar, Mısırlılar arasında Arap bilinci husule getirmeye gayret eder.

1943 Beşâra el-Hurî ve Riyaz Sulh, Lübnan'da hıristiyan-müslüman uzlaşmasının temeli olarak Millî Pakt'ı görüşüp anlaşırlar; Filistin'de siyonist terörist saldırılarının başlaması.

1945 Arap Birliği, Mısır'ın genel sekreterliği altında kurulur.

1946 Ürdün, Lübnan ve Suriye bağımsız devletler olarak tanınır; İngiliz ve Fransız birliklerinin çekilmesi

1948 İngilizler Filistin mandasına son verir ve Birleşmiş Milletler taksim planını ve İsrail devletinin doğuşunu onaylarlar; Arap orduları İsrail'le savaş etmek üzere yola çıkarlar.

1949 Suriye siyasetinin askerîleşmesi; bir yılda başarılı üç darbe.

1

BATININ BÜYÜK DÖNÜŞÜMÜNÜN ETKİSİ: 1789 KUŞAĞI

Buraya kadar, tüm Afro-Avrasya Ökümen'i toplumlarındaki tarihî gelişmelerin nisbeten birbirlerine denk oluşu üzerinde durmaktaydım. Bizim Kopernik sistemi olarak bildiğimiz ay teorisinin neredeyse bir yüzyıl kadar önceden müslümanlar tarafından geliştirildiği; veya savunma noktalarına karşı etkili büyük silahların öncelikle (karada) Konstantinopol ve (denizde) Rodos'a karşı Osmanlılar tarafından, ve Osmanlıdan çok kısa bir süre sonra, Fransa ve Akdeniz'de Batılılar tarafından kullanıldığı gibi gerçekleri ortaya koymuş bulunuyorum. İşaret ettiğim nokta, bir veya diğer bir grubun bir keşifte öncelik sahibi olmasından ziyade, Tarım Çağı toplumlarının kendi aralarındaki denkliği koruduklarıdır.

Aynı nedenle, onaltıncı yüzyılda Hint okyanusunda Portekiz müdahalesinin etkili biçimde devreye girmesinin ve daha genel olarak da Garbın Rönesansının filizlenmesinin Yüksek Halifelik Devrininkiler veya T'ang-Sung Çin'ininkiler ile aynı yaratıcılık düzeninde olduğunu önemle belirttim. Fakat şimdi, buraya kadar gördüğümüz değişikliklerden nitelik açısından farklı değişimlere geldik. Bu ândan sonra, kalkınma açısından dünyanın bir bölümü ile geri kalanı arasında beliren gedik, kesin sonu belirleyici hal alır ve başka herhangi bir şeyi anlayabilmek için artık bu farklılığın özelliklerini de anlamamız gerekir.

DÜNYA ÇAPINDA BİR OLAY OLARAK BATININ DÖNÜŞÜMÜ

Onaltıncı yüzyılın sonu ile onsekizinci yüzyılın sonu arasında, batı Avrupa'da genel bir kültürel tahavvül meydana geldi. (Genel olarak Modernlik, 1450 ile 1500 arasında, yani bir yüzyıl daha önce başlamış gibi kabul edilir; fakat böyle bir tarihlendirme benim açımdan, en önemli ayrım noktalarını belirsizleştirmektedir.) Bu tahavvül aşağı-yukarı aynı anda vuku bulan iki olayla doruğa ulaştı: uzmanlaşmış teknik gelişme üretimin önceki varsayımlarını kesin olarak tahavvüle uğrattığında Sanayi Devrimi; ve yakın bir ruh hali benzer bir şekilde toplumsal ilişkilerde geçmişte örneği bulunmayan normlar ortaya çıkardığında, Fransız Devrimi. Fakat benim sözünü ediyor olduğum

geniş tahavvülü bu olaylar oluşturmadı; bunlar onun en belirgin ilk sonuçları idi.

Bu geniş tahavvül sadece Avrupalılar arasında değil —hemen hemen aynı anda— tüm dünyada derin ve herşeyi kapsayan etkilerde bulundu. Fakat hepimiz için getirdiği uzun vadeli tazammunların tümü henüz tam olarak belirmedi. Ki, bunlardan bir kısmını daha sonra ele alacağız. Ancak burada, geniş dairede dünyanın ve özelde müslümanların bakış açısından bizi ilgilendirecek olan daha ani bir sonuç vardı. Bu da yaklaşık 1800'den önce Garplıların (Ruslarla birlikte) kendilerini dünyanın geri kalanına, bilhassa İslâm dünyasının topraklarına ezici bir şekilde hâkim olabilecek bir durumda bulmalarıydı. Sanayi ve Fransız Devrimlerini gören kuşak neredeyse onlara eşit derecede benzersiz üçüncü bir olay gördü: Avrupa'nın dünya hegemonyasının kurulması[1].

Bu yalnızca veya belki de öncelikle, Avrupalılar ile Avrupalı olup da denizaşırı ülkelerde yaşayanların kendilerini ilişkiye girdikleri her gücü askerî olarak yenilgiye uğratacak bir durumda bulmalarından dolayı değildi. Avrupalı tüccarlar herkesten çok üretebiliyor, seyahat edebiliyor ve satabiliyordu; Avrupalı doktorlar diğerlerinden daha iyi bir tedavi uygulayabiliyordu; Avrupalı bilim adamları diğerlerini utandırabiliyordu. En azından ilk başta, dünya yüzeyinin yalnızca sınırlı bir bölümü gerçekten Avrupa orduları tarafından işgal edilmişti. Avrupa'nın hegemonyası doğrudan Avrupa'nın dünyayı yönetmesi anlamına gelmiyordu. Önemli olan oldukça çabuk şekilde hem işgal edilen ("sömürge" veya "meskûn") hem de işgal edilmeyen ("bağımsız") bölgelerin, kuralları kendi çıkarları doğrultusunda Avrupalılar tarafından konulan cihanşümûl bir siyasî ve ticarî sistemin içerisine hızla çekilmesidir. "Bağımsız" bölgeler dahi kendi yerel yönetimlerini, Avrupalı tüccarlara, Avrupalı misyonerlere, hatta Avrupalı turistlere Avrupa'da alışageldikleri uluslararası "hukuk ve düzen"i belirli bir asgarî düzeyde sağladıkları oranda devam ettirebilmekteydiler. Böylece Avrupalılar imtiyazlı bir durumla övünmek ve herkes içinde Avrupa'nın daha önce örneği görülmemiş yeni fiziksel ve entellektüel lükslerini göstermek bakımından serbest kaldılar. (Böyle olmadığı takdirde, Avrupalı güçler müdahale etmek zorunda kalacak ve bu güçlerden biri, çaba-

1. "Hegemonya" terimini anlam itibarıyla "üstünlük" teriminden daha az kuvvet taşıması ve Avrupalıların öncü rolünü anlatması nedeniyle seçtim: onlar dünyanın bütün ülkelerine hemen hâkim olmadılar, fakat tüm uluslararası ilişkilere —siyasî veya ticarî ve hatta entellektüel— hemen hâkimiyet kurdular: bu yüzden, Avrupalılar tüm dünya limanlarında önde gelen yabancı tacirler idiler. Maamafih bu bölgeler bir süre için Avrupa müdahalesine karşı direndiler; ve Avrupalı konsolosluk temsilcileri her yerde hesaba katılmaları gereken önde gelen yabancı siyasî şahsiyetler olarak görüldü. Bu anlamda, Avrupalılar tüm bölgelerde kendi şartlarını dayatmadan bile önce, tam bir *dünya* hegemonyası uyguladılar.

larını yoğunlaştırdığı her yerde, hedefi tam onikiden vuracaktı.) Bunun sonucunda, bütün halklar kendi yönetimlerini Avrupa'nın uluslararası siyasî düzenine göre; ekonomilerini —daha zor bir iş— teknik bakımdan endüstrileşmiş Avrupa'nın rekabetine göre; ve son olarak düşünce açılarını Avrupa'da çalışılan modern bilimin meydan okumasına göre ayarlamak zorundaydılar. Avrupalıların yalnızca varlığı bile, onların yeni kudretinin hissedilmesi için yeterliydi.

Bunu, Avrupalıların (deniz aşırı torunları da elbette dahil olmak üzere) 1800'e gelindiğinde diğer bölgelerdekilerin kesinlikle üstünde bir *sosyal iktidar* seviyesine ulaştıklarını söyleyerek özetleyebiliriz. (Kurumsallaşmış sermaye birikimleriyle, Avrupalıların onsekizinci yüzyıldaki müstesna konumları, daha o zamandan bu sürecin ileri bir safhasını yansıtmaktaydı.) Birey olarak Avrupalılar diğer yerlerdeki bireylerden hâlâ daha az zeki, daha az cesur, daha az sadık olabilirlerdi, ancak eğitilip bir toplum içinde organize edildiklerinde, bir grubun üyeleri olarak, başka herhangi bir toplumun üyelerinden çok daha etkin düşünebiliyor ve çok daha etkin hareket edebiliyorlardı. Şirketler veya kiliseler veya elbette hükûmetler gibi Avrupaî teşebbüsler dünyanın geri kalan kısmındaki en varlıklı veya en hareketli insanların oluşturabildiklerinden bile farklı bir seviyede entellektüel, iktisadî ve sosyal bir iktidar oluşturabiliyorlardı. Avrupa'da olanlardan, basitçe "ilerleme" veya "terakki" başlığı altında söz açmak için, vakit belki de erken. Bu kelime ahlâkî bir yargı ima eder: "ilerleme" gerilemenin veya sapmanın karşıtı olarak, bir amaca doğru veya en azından iyi bir yön doğrultusunda hareketi belirtir. Modern yaşantımızın hangi yönlerinin iyiye, hangi yönlerinin kötüye değişim anlamına geldiği ise tartışılabilir. Bizi burada ilgilendiren, meydana gelmiş olabilecek herhangi bir genel "ilerleme" değil, sosyal iktidar seviyesindeki, iyi veya kötü, çabuk ve kesin yükseliştir. Müslümanların Batıda olanlara karşı tepkilerini anlamaya çalıştığımız zaman bu noktayı önemli bulacağız[2].

En azından çok yakın zamana kadar, Avrupalılar arasında (elbette Amerikalılar da dahil olmak üzere) bu belirgin gerçeği, düşünmeden kabullenme eğilimi vardı. (Aynı şekilde, Batının Dönüşümünün müdahalesinden önce, birçok müslüman, İslâmîleşmiş kurumlarda, kendilerini eninde–sonunda tüm inançsızlar karşısında zafere ulaştıracak doğal bir üstünlüğün mevcut olduğunu varsaydı.) Bu tip Avrupalılar son yıllarda birtakım "geri kalmış" insanların bunca yüzyıllık durağan hareketsizlikten (böyle sanıyorlar) sonra şimdi niye kıpırdandıklarını merak ediyorlar. Böyleleri, Avrupalıların esasında oldukça kısa bir zaman olan bir asırdan biraz daha fazla bir süre içinde dünyada böyle benzersiz bir konuma nasıl sahip olabildiği konusuna gereken önemi verme-

2. "Batı", "Garp" ve "Avrupa" terimlerini kullanışım için bkz. [İngilizce orijinalde] cilt 1, "Giriş", dünya-tarihsel çalışmalarda kullanım bölümü.

mişlerdir.[3] Geniş dairede, dünya açısından sorulması gereken asıl soru basitçe şudur: Avrupalılara bir süre için böylesi ezici bir kudret bahşeden şey neydi?

Avrupa'daki, sosyal kudret itibarıyle böyle bir artışa yol açan ve 1600 ile 1800 arasında yaşanan sözkonusu kültürel değişiklikleri bir "dönüşüm" (transmutation) olarak adlandırmaktayım. Yakın bir biyolojik benzetme yapma niyetim yok. Gene de, değişiklikler, bu sosyal gücün yükselişine yol açtıkları sürece, belirgin şekilde birbirleriyle bağlantılı bir bütünlük oluşturdular. Ki bu bütünlük, gerekli tedbiri elden bırakmadan, tek ancak geniş hacimli ve karmaşık bir olay olarak tartışılabilir. Bu olay diğer beşerî tarihlerle karşılaştırıldığında nisbeten âniydi. Ayrıca temel değişimleri yapıcıydı: sadece belirli sosyal ve kültürel özellikleri değil, daha sonraki beşerî sosyal ve kültürel gelişimin varsayımlarını da değiştirdiler. Bu andan itibaren, tüm dünyadaki tarihî olaylar, belirli açılardan temelde yeni bir yer aldılar.

Bu olanlar, "medeniyet" olarak adlandırdığımız, belirli toplumların hâkim unsurları arasında yer alan şehir hayatı, okuma-yazma ve genelde karmaşık sosyal ve kültürel örgütlenme gibi unsurların imtizacının, ilk kez Milattan birkaç bin yıl önce ortaya çıkması olgusuyla karşılaştırılabilir. "Medenîleşmiş" yani şehirlileşmiş, tarımsallaşmış toplumlar —muhtemelen Sümerler ile başlar— kendilerini, yiyecek toplayan kabileler sözkonusu bile edilmeksizin, diğer tarımsal gruplanmalardan çok daha yüksek bir sosyal iktidar seviyesinde buldular; şehir tipi bir hayat gitgide daha geniş çevrelerde hem siyasî, hem de en sonunda kültürel açıdan kesin bir rol oynamaya başladı. Sümerlerde olanlar kısa bir sürede (kadim zaman aralıkları itibarıyla kısa bir süre) Doğu yarıkürenin çoğu kısmının kaderini belirledi. Tarımsallaşmış seviyedeki bu toplumlar arasında, tarihsel değişiminin temel niteliği o kadar değiştirilmişti ki, daha önce olanları bazan "tarih-öncesi" diye adlandırmaktayız: örneğin, ilerleme gayet hızlandırıldı, böylece önceden binlerce yıl gerektirecek derecedeki bir değişiklik şimdi sadece yüzyıllar alıyordu. Benzer şekilde, Batının Dönüşümünden sonra, daha önceki tarımsallaşmış devirlerde yüzlerce yıl gerektiren değişiklikler, artık en çok onyıllar almaktaydı; dünyaya, bir kere daha, yeni bir tarihî süreç kılıfı giydirilmişti.

A. BATIDAKİ DÖNÜŞÜM

O halde, bu noktada, yalnızca Garbın kendi içinde neler olduğunu göz önünde bulundurmalıyız. Bu olaylar sayısız kereler analiz edilmiş olmasına

3. "Doğu"nun "bin yıllık uyuşukluğu" fikrinin bu kadar yaygın olmasının nedenleri kısmen turistik yanlış izlenimlerden, kısmen de iki tür araştırmacının yaklaşımlarındaki sınıflandırmadan dolayıdır: (1) Diğer tüm yabancı toplumları hor gören Batıcılar ve (2)Modern–öncesi insanları geleneğin ezici baskısı altında sanan saha-araştırmacıları.

karşın, bu analizler normalde gerçek bir dünya-tarihsel bakış açısından değil, hemen hemen her zaman yerel Garplı geçmişin bakış açısından yapılmıştır. Bu sebepten, okuyucumun, İslâm toplumunu çalışmamız gereken dünya-tarihi düzleminde nelerin konuya ilişkin olduğunu kendi kendine sınıflandırabileceğine güvenemem.

TEKNİKALİZM VE TOPLUM: DÖNÜŞÜMÜN BELİRLEYİCİ KURUMSAL ÖZELLİKLERİ

Batının Dönüşümü, dünya-tarihsel amacımız doğrultusunda, (kendi içinde) öncelikle kültürün üç temel alandaki tahavvüllerinden oluşmaktadır, diyebiliriz: ki bu alanlar, iktisadî, entellektüel ve sosyal alanlardır. İktisadî hayatta —bir dizi yeni tekniğe bağlı, ve kapital birikimi ile kitle pazarları temellerine dayanan yoğun bir üretim kontrolüyle devam ettirilen— büyük bir verimlilik artışı sağlandı; bu da öncü olduğu "Sanayi Devrimi" ve eşliğinde "Tarım Devrimi" ile neticelendi. Entellektüel alanda, Kepler ve Galileo ile başlayan deneysel bilim anlayışı devreye girdi; ve daha genelde Aydınlanma Çağında hayli popüler olan felsefî keşiflere öncülük ederek, ölçülebilir zaman ve mekânın ufuklarını sınırsız biçimde açtı. Sosyal hayatta ise eski toprak sahiplerinin imtiyazları ve üstünlükleri yıkıldı ve bunların yerini, tüm Avrupa'da yankılar uyandıran, Amerikan ve Fransız devrimlerine öncülük eden bir burjuva parasal gücü aldı.

Geçmişe bakıldığında, bir bütün olarak, Garbın sosyal kudretinin dünyadaki seviyesi açısından belirleyici görülebilecek tüm bu alanlardaki değişiklikler, iki yüzyıldan çok daha fazla olmayan bir döneme sığdırılabilir. Genelde onaltıncı yüzyılda gördüğümüz gibi, Ökümen'deki şehirli toplumların birbirine denkliği hâlâ hüküm sürüyordu. Garbın Rönesans'a bağlı olarak gelen genel filizlenmesine rağmen, ticarî açıdan müslümanlar Ökümen'in çoğu bölümünde hâlâ en azından eşit durumdayken, batı Avrupalılar siyasî yönden Osmanlı imparatorluğu önünde bile geriliyorlardı. Kültürel olarak da, müslümanlar en parlak devirlerinden birini yaşıyorlardı. Dünya tarihindeki bu durum, Rönesans filizlenmesinin henüz, kendi içinde, tarımsallaşmış seviyedeki toplumun sınırlarını aşamadığını göstermesi bakımından, Avrupa tarihini yansıtır. Ancak, onaltıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde, can alıcı değişiklikler açıkça oluşum yolundaydı; ve onsekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, bunların hepsi, en azından belirli bir yerde belirli bir konuya ilişkin olmak üzere —örneğin, astronomik fiziğe ilişkin olarak tüm Garpta veya pamuklu elbise üretimine ilişkin olarak İngiltere'de,— tamamlanmıştı. Buna karşın, İslâmîleşmiş toplum Bengal gibi bir yerde zaten kök salmıştı.

Nasıl ki Rönesans'ı Modernlikten önceki şartlardan biri olarak öngörmek yerine, onu Modernliğe bilfiil geçişin içerisine dahil etmek, dünya tarihi

açısından gerçekleri değiştirmek ise; kritik süreci onsekizinci yüzyılın ötesine uzatmak da, aynı şekilde, belirleyici olayın açığa çıkan sonuçlarından bir veya daha fazla safhasını, dünya-tarihsel olayın kendisi ile keyfî biçimde karıştırmak olur. Sonraki değişmeler muazzam bir önem taşımaktaydı; örneğin, sonradan elektriğin temel bir endüstriyel enerji olarak bulunuşu veya fizikteki izafiyet teorisi gibi. Ancak, ilgili tarihî değişimin yapısı açısından, bunlar, *çekirdeği* yaklaşık 1800 yılına gelindiğinde oluşturulmuş Modern ilerleme kalıbını sadece daha ileri götürdüler. Her hâlükârda, Batılıları insanlığın geri kalan kesiminden kesin olarak ayırt etmeye yardımcı olan, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllardaki tahavvüller idi.

Bütün bu değişimlerin, hepsinin bir anda olması için, aralarında nasıl bir ilişki vardı; bu kadar derin uzantılı etkiler taşıyan, toplumda böylesine nisbeten çabuk ve geniş bir tahavvül meydana getiren şey neydi? Şurası açık ki, bu değişimler birbirleriyle yakından ilişkili ve gerçekten birbirlerine bağlıydılar. Ancak, bu, her zaman bir alandaki özel değişimlerin diğer bir alandaki belirli değişimlere bağlı olduğu anlamında değil (nitekim, bilimsel ve endüstriyel ilerlemeler uzun süre sadece nisbeten yüzeysel temaslarla birbirine paralel gitti); daha ziyade, tüm değişimlerin ortak sosyal kaynaklar ve hatta ortak psikolojik beklenti kalıplar gerektirdiği anlamındadır.[4]

---

4. Burckhardt zamanında beri "modern insan" yani Teknik Çağın Avrupalısının gerçekte "ne" olduğunu analiz etmek için, birçok kavrama teşebbüsü yapılmıştır. Ancak, "Şarklı" denilenlere dair birtakım çarpıtılmış bilgilerin haricinde, bu teşebbüsler genellikle yalnızca batı Avrupa ve kadim Yunan tarihi içindeki verileri kullanmıştır; böylece Garbın evrimi içerisindeki yerel evrelerle daha evrensel bir muvafakat taşıyan değişimler arasındaki fark bulandırılmıştır. Diğer yanda, saha-araştırmacısı kişiler, dünyanın herhangi bir bölümü hakkında, nadiren ondokuzuncu yüzyıl öncesi bilgilere sahiptirler. Bundan dolayı, kendi analizimi geliştirmek zorunda kaldım.

Tarihsel amaçlarla, Büyük Dönüşümü beşerî kültürün sadece yeni bir çağ veya *durum*unun varlığı olarak değil, tarihî bir olay veya süreç olarak analiz etmek gerekir. Ancak, Schumpeter, Marksistler için bile toplumun nisbeten durağan bir kapitalist "evre"sini başarıyla, kesin bir başlangıcı, gerçek dengeye hiç ulaşmayan bir ilerleme rotası ve önceden kestirilen bir sonu olan karmaşık ve uzun–vadeli bir olaya dönüştürmüştür. Böyle bir açıdan, kapitalist piyasanın geleneksel burjuva ekonomisi ile analizi sanki esasen ortalama bir denge temeline dayanan bir durummuş gibi, gerçekliği olmayan bir vaziyet husule gelir: böylelikle, olsa olsa, varsaydıkları piyasayı kendisi değiştiren ve yaratan bir süreçteki kısa–vadeli dengeler analiz edilmiş olunur.

Bu açıdan benim kendi çalışmam iki gömlek daha eksiktir. Dönüşümü öncelikle bir durumdan diğerine geçiş ve 1789 kuşağıyla birlikte belli yer ve alanlarda *çekirdekte* oluştuğu zaman tamamlanmış bir olgu olarak kabul ettim. Uzun vadede, bu, ancak sosyal hayatın tüm ilgili alanları ve dünyanın bütün bölgeleri teknikleştirilmiş olduğu gün, eğer böyle bir gün olacaksa, tamamlanmış bir süreç olarak kabul edilmelidir. Böyle bir üstün noktada, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllar özel konumlarını korusalar bile, sadece başlangıç görünümünde olacaklardır. Ancak, şu anda böyle bir bakış açısı takınmaya cüret edemem.

Bu sebepten, çoğu kimse Dönüşümü umumî bir tek temel değişimin birçok alandaki ifadesi olarak görmektedir: "geleneksel" olarak adlandırılan bir toplumdan bazılarının "rasyonel" diye isimlendirdiği bir topluma doğru seyreden bir değişim. "Rasyonel" bir toplumda, dediklerine göre, tercihler atalardan miras kalan örf ve âdetlerden çok, o andaki pratik çıkar hesabıyla belirlenirdi. O zaman, kişilere doğum ve aile bağları ölçüsünden çok, bireyler olarak etkili rekabetleri ölçüsünde mevki ve yetki verilecekti. Etkin ve ne yapacakları önceden plânlı kurumlar, ailevî, atadan kalma düzenlemelere üstün gelecek ve sosyal ilişkiler, özel kişisel vaatlerden çok, kişilerden bağımsız, yasal statüler tarafından belirlenecekti. O andaki etkinliğe, geçmişte olanı sürdürmekten daha çok değer verilecek ve insanlar bu nedenle, yozlaşmaya yol açsa bile, değişime karşı daha az tereddüt içinde olacaktı; artık devamlı pratik ilerleme, daha önce değer verilenlerin pahasına da olsa, sadece bir "ilerleme" olarak karşılanmayacak, dahası tabiî bir sosyal zaruret olarak kabullenilecekti. Bir kere "rasyonellik" oluşturulduğunda ve yenilik olağan kabul edildiğinde, bunu doğal olarak tüm iktisadî, sosyal ve entellektüel ilerlemeler takip etti. Bu, sonuçta, insanoğlunun uzun ve çoğunlukla irrasyonel karanlık bir geçmişten kurtulmasıydı.

Dönüşümde böylesi bazı kaymalar zuhur etti. Ancak bu değişim, beşerî tazammunları açısından, hiç de kimilerinin söylediği gibi, öylesine temel veya öylesine belirleyici değildi. Çünkü, gerçekte âdetlerine bağlı vasat bir "geleneksel" toplum tasviri, aslında hayal mahsulüdür. Bir kültürel geleneğin mahiyetini tartışırken gördüğümüz gibi, çok "ilkel" bir toplumda bile, geçerli kalabilmeleri için, kültürel geleneklerin devamlı bir ilerleme içerisinde olmaları gerekir. Çünkü her zaman, o andaki birtakım ihtiyaçları etkin biçimde karşılamalıdırlar; bu olmadığı takdirde, onları hiçbir atadan kalma prensip kurtaramaz. Ayrıca, bahsedilen "rasyonellik," yani sanayide "rasyonelleşme" denilen, gayrişahsî ve yenilikçi özel muhasebe izafî bir husustur. Tarımsallaşmış-düzeydeki çoğu toplumlar, birçok yazı-öncesi toplumun saf bir şekilde izafî "gelenekselliği" ile karşılaştırıldığında, oldukça "rasyonel" olarak bile değerlendirilebilir. Basitçe "rasyonelleşme" açısından, Dönüşüm içerisinde vuku bulan türde bir kayma, tarihte şu veya bu seviyede, —sadece şehirlerin ortaya çıkışında değil, her büyük kültürel yeşermede ve hatta, daha küçük çapta, her yeni dinî veya siyasî gelenek başlatıldığında— defalarca meydana geldi. Böylesi bütün devirlerde, bağımsız, yenilikçi tasarımlar daha fazla, yaptırıcı örf ve âdetler daha az vurgulanmıştır. Ayrıca, özellikle fazla kozmopolit toplumlarda, bu tavırların bazı kalıntıları, müteakip sosyal hayatta kurumsallaştırılmıştır.

Bu yüzden İslâm toplumu, Orta-İslâmî dönemlerde Garptan daha kozmopolit olması nedeniyle, kurumlarında bağımsız muhasebe ve kişisel inisiyatif için daha fazla koşul bulundurmaktaydı. Gerçekten de, Avrupa'da Dönü-

şümün "Modernleşmesi"nin bir cüz'ü olan sosyal örf ve âdetlerden hususî muhasebeye geçişin büyük bölümü, Garbı İslâmîleşmiş gelenekte o zamandan iyice yerleşmiş değerlere yakınlaştırma havası taşır. (Bu özellikle Rönesans zamanında başlayan ve sık sık "Modernliğin" o zamandan başladığını anlatmak için delil olarak gösterilen "Modern" gelişmeler için doğrudur.) Daha büyük bir sosyal hareketlilik lehine asalet kavramının aşındırılması, Garpta İslâm toplumunda olduğu kadar ileri gitmedi; loncaların ve esnafın yetkilerine karşın, asıl rolü serbestçe yapılan kişisel antlaşmaların üstlenmesine izin verme eğilimi, şeriatın prensipleriyle uyum içerisindeydi. Süreklilik ve örfe bağlılıktan, sınırlı bir ölçüde olmasına rağmen, muhasebeye ve yenilikçiliğe olan bağlılığa geçiş, kendi içinde Modern Batı Dönüşümüne özgü birşey değildi. Batılıları hem atalarından, hem de dünyanın geri kalanından ayıran, bu değildi. Bu eksen değişimi, sadece zaman ve para yatırımları düzeninde bir değişim husule gelmesini kolaylaştırdı ve buna eşlik etti. Bu, göreceğimiz gibi, benim, *teknikalistik* diye adlandıracağım özel bir biçimde meydana geldi. Böylece *uzmanlaşmış teknik mülâhazalar* diğer tüm düşünceler üzerinde *öncelik kazanmaya meyletti*. Hakikaten, bu özel biçimde —diğer şekillerden farklı olarak— kayma, benzersiz boyutlara ulaştı. O kadar ki, sonuçları tüm tarihî hayat için yeni koşullar oluşturdu. Bunun izahı, önceden geleneksel hükümlerin ağırlığı altında sadece şans eseri yeni ufuklar açabilirken insan aklının, —sanki bir mutasyon sonucu birdenbire zincirinden boşanmış gibi— artık tüm hesaplanabilir olasılıkları serbestçe ortaya çıkartabiliyor olduğu şeklinde yapılamaz. Daha ziyade, o zamana kadar en özgür düşünenler için bile uygulanabilir olmayan, somut türden yeni sosyal yatırımlarının artık entellektüel alışkanlıktan herhangi bir sapmaya karşı hâlâ direnen kişilerin bile dikkatini çekerek uygulanabilir hale gelmesiyle açıklanabilir. Daha sonraları, bu direnç de yavaş yavaş azaldı.

Başlangıç olarak, bu yeni yatırım biçimlerinde belirgin özelliğin ne olduğunu tanımlamamız gerekiyor. Rönesans'taki hesabî yenilikçilik hâlâ Tarım Çağındaki büyük filizlenmeler için "normal" sayılan bir inisiyatif ve yaratıcılık seviyesi sergilemekteydi. Fakat, böyle bir filizlenme normal olarak zamanla zayıflardı. Genellikle bu tip faaliyetler eninde-sonunda kültürel karmaşıklığın tarihî olaylar tarafından yer yer kesilmeye maruz kaldığı ve bunun sonucunda karşı karşıya olduğu riskleri kaldıramaz hale geldiği bir noktaya varırdı. Bu, özellikle zaman veya paranın geniş-ölçekli sosyal yatırım gerektirdiği her alan için doğruydu. Çünkü, bu, böylesi yatırımların öngördüğü sosyal düzeni ve barışı bozacak organizasyonsuzluktan ve rastgele müdahalelerden uzak olmayı gerektirirdi. Bu, insanların düşüncelerini bir kısır döngü içinde hapsedebilecek çok muazzam bir iç dengenin sıkıcılığından daha derin etkileri olan bir tehlikeydi. Ancak onaltıncı yüzyılın sonuna gelindiğinde, sosyal karışık-

lıklardan uzak olmaya fazlaca dayalı, tam bu tip hesabî, yenilikçi yatırımlar daha önceleri nadiren ulaşılan düzeylere ulaşıyordu: yani çok-çeşitli, birbirine bağımlı uzmanlaşma yoluyla somut, maddî sonuçlara ulaşan teknik metodlardaki ilerlemeler... Otuz Yıl Savaşları ve İngiliz İç Savaşı gibi felâketlere rağmen, genelde, özellikle kuzeybatı Avrupa'da, bir bütün olarak bu süreci durdurmak için hiçbir şey vuku bulmadı. Çok benzer bir süreç, göçebe hanedanlıklar yönetimindeki sonraki Sung Çin'inde durdurulmuştu. Garbın uyanışı duraklamadı.

Dahası, yenilikçi yatırım yaklaşık 1600'lerde kritik bir sosyal gelişme noktasına kadar devam etti: bu zamana gelindiğinde, filizlenmeler boyunca (ve Rönesans boyunca) bile, tüm Tarım Çağı boyunca dağınık ve istikrarsız olan belirli yatırım çeşitleri (maddî olsun, zihinsel olsun) şimdi o kadar geniş ölçekte olmaktaydı ki, bunlar kurumsallaştırıldılar, inşa olundular ve sonuçta, sosyal yönden geri dönülmeyecek hale getirildiler. Bu yeni durum, insan teşebbüsüne yeni birtakım imkânlar ve çok çeşitli kültürel yaratıcılığa yeni fırsatlar sundu. Yeni fırsatlar ustalıkla kullanıldı; yeni yaratıcılık temelinde yeni ve hızla gelişen "teknikalistik" gelenekler türedi ve kültürel geleneklerin evrim sürecinin hızının elverdiği ölçüde, yeni kalıplar kuruldu. Bir gelenekte iç diyalog engellenmez ve uygulama alanı istismar edilmezse, bu çok çabuk gelişebilir. Ve, buradaki, buna imkân sağlayan tarihî koşullar birçok uğraşı alanında birden bu imkânı hazırladılar. Sonuç olarak, salt kentsel-kırsal kesim ortakyaşamının tarımsallaşmış temel-düzeyinin ötesindeki herhangi bir kültürel terkibin istikrarsızlığı, en sonunda aşıldı; yeni, daha yüksek bir temel-düzey oluşturuldu.

Bu yeni etkiler, eski kurumlar dahil, herşeyi beraberlerinde götürdüler. Mevcut kurumlar ise böylesi bir ilerlemeyi mümkün kılmak için, şüphe götürmeyecek derecede esneklik sahibi olduklarını gösterdiler. (Herhalde, her oturmuş kurum, ilk başta sanılandan çok daha fazla esneklik gösterebilir.) Fakat böylesi kuruluşlar ilerlemeye pek de fazla, örneğin İslâmîleşmiş kurumlardan daha fazla bir uyum sağlayamadılar. Ancak yeni olasılıklar sunmaya zorlandılar; bunu yapmadıkları takdirde ise, yerlerini yenileri aldı. Garbın korporatif beklentilerinin özünde kurumsal bir katılık vardı ve bu katılık yeni etkilere karşı bir mânia işlevi gördü. (Örneğin, kilise Engizisyonu düşünen sıradan vatandaş için, İslâm toplumunda olduğundan çok daha fazla eziciydi.) Buna rağmen, bu hayli korporatif yapı, —gerektiğinde— en azından İslâm toplumunun sosyal hareketliliğinin ve şer'î özerkliğin olabildiği kadar etkili bir bireysel yeniliği koruma rolünü üstlendi.

Yeni yaratıcılığın çekirdeğinde, çoklu bir teknik uzmanlaşma kalıbı vardı. Böylesi bir teknik uzmanlaşma hepten yeni değildi: barutlu silahların icadından beri askerî uygulamanın bir yönü Dönüşüme damgasını vuran yenilik-

çi teknik uzmanlaşmanın küçük bir modelini oluşturmuştu. Ancak, şimdi, böylesi yenilikçiliğin, toplumun tüm anahtar kesimlerini kapsayacak ve sonunda hepsine hükmedecek şekilde kurumlaşmasına, önceden olduğundan çok daha geniş bir imkân tanıyan bir ölçüye, "kritik kütle"ye ulaşıldı. İktisadî açıdan bu, onyedinci yüzyıl boyunca kuzeybatı Avrupa'da sınaî ve ticarî yatırımların belirli şekillerinde görülebilir: sermaye, sistemli biçimde yeniden yatırıma yönlendirilmiş ve süregelen teknik icadlara, bir de önceden hazırlıklı olunan piyasa kalıplarında genişlemeye dayalı olarak çoğalmıştır. (Bunun etkilerini Hindistan'da görmüştük.) Entellektüel açıdan ise bu, Royal Society gibi derneklerin çalışmalarında görülebilir: çoğu kültürlerde halihazır ilmî öğrenimi geliştirmek için yeni bilgileri kapsamı içine alanlar, böylesi dernekler olmuştur; ancak onyedinci yüzyılda Royal Society eski bilginin yerini alacak olan yeni bilgiyi toplamayı ve yaymayı açıkça hedef olarak belirledi, ve bunu büyük çapta zamanın bilimsel araçlar üretenlerince, ve bu yeni araçların mümkün kılacağı yeni gözlemler ile sürdürülecek yeni buluşlar beklentisi içinde yaptı.

Hareketin entellektüel yönünün iktisadî yönüne bağlı olduğu düşünülebilir; ancak bu, doğal bilimin endüstrinin buluşçuluğundan doğrudan yararlandığı anlamında değildir. Bundan ziyade, endüstriyel yatırımların genişlemesi, bütün ekonomi için daha fazla kaynak ortaya çıkardı; ve bu kaynaklardan, daha sonra, bilim adamları tarafından, yeni ticarî ve sınaî teşebbüslerin hayatiyetiyle belirlenen ilerleme hızına sahip yayılmacı tutum ile uyum içerisinde yararlanıldı. Ancak entellektüel gelişme esasen oldukça özerkti. Doğal bilimlerin gelişmesinde belli bir noktaya ulaşıldıktan sonra, her hâlükârda, tüm alanlarda birden orantısız bir beşerî yatırım sağlanmadan, meselâ değişik birçok alanda artan uzmanlaşma olmadan, daha ileri gidilemez. Batıda 1300'den sonra bilimsel çalışmalarda gözlenen uyuşukluğun, mevcut uzmanlaşmış beşerî kaynaklar seviyesi ile daha ileriye yol almasının zorluğundan kaynaklandığını kabul etsek de etmesek de, bilimin, bu gibi kaynakların aniden artışının özellikle bilginin çok çeşitli uzmanlaşmaya en fazla dayanan veçheleri açısından serbest kılıcı etkilerinin olabileceği bir noktaya vardığı görülmektedir.[5] Endüstriyel tecrübenin bilimsel ilerlemeyle olan içiçeliğinin ölçüsü uzmanlaşılmış buluşlarının bilimdeki teknikalistik eğilimi kesin kes doğruladığı bilimsel araç-üreticilerinin artan hünerleri ve teknik kaynakları yoluyla belirlendi.

Artan teknik uzmanlaşmanın tırmanma göstergesi beraberinde gerek bilimsel gerek iktisadî hayatta nitelik bakımından değişiklikler getirdi. Teknik

---

5. [Yazarın ek notu: Bilim tarihçileri arasında, Derek Price, bilimin belli bir seviyeyi aşabilmesi için, sayıları giderek artan birbirine ilham veren çok çeşitli uzmanlara hayatî bir zaruret duyduğu üzerine odaklaşmıştır. R. S.]

uzmanlaşmayı şekillendiren ve daha kuvvetlendiren kurumlara gereken zaman, sermaye ve ilgi yatırımında bulunmanın karşılığını verdiği bir seviyeye ulaşıldı. Bu kurumların kendileri de bu süreci hızlandırdılar. Batı toplumunda onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda bu tip yatırım o kadar köklü biçimde yerleşti ve o kadar dallanıp budaklandı ki, bu sürecin dışında meydana gelen hiçbir sosyal süreç veya tarihî olay onu tersine çeviremez veya ciddî bir şekilde yavaşlatamazdı. Ancak bu kurumsallaşma, uzmanlık dalları arasında ayrıca yakın bir karşılıklı ilişki öngördü. Sadece birbirinden bağımsız bir yığın teknik ilerleme yoktu; teknik uzmanlaşma tek başına ele alındığında, örneğin mekanize pamuklu dokuma teknikleri, Mısır'daki Kıptî arsa denetçilerinin nisbeten verimli ve oldukça uzmanlaşmış eski çağ teknikleri ile eş tutulabilirdi. Ancak şimdi, sürecin meydana geldiği başlıca alanlarda herşey, artan bir şekilde kapsamlı ve birbiren bağımlı teknik uzmanlaşma ağına bağlıydı, öyle ki belirli herhangi bir faaliyetin teknik etkinliği diğer uzmanlıkların meyvaları kullanılarak arttırıldı ve aynı şekilde bu da diğerlerinin verimliliğini arttırmalarına yardımcı oldu. Böyle bir sürecin, uzun zaman devam ettirilmesi için, bir toplumun tüm faaliyetlerinin büyük bir bölümünü kapsaması gerekir. Bir kere bu süreç iyice oturtulduktan sonra, yeni keşifler ve icatlar, bunları gerçekleştirmek için gerekli beşerî ve malî yatırımlar ile birlikte geometrik bir ilerleme hızıyla büyüdü; çünkü her yeni icat, yararlanıldıktan sonra, bir diğeri için yol açtı.[6]

Kolayca görülecektir ki, böyle bir teknikalistik süreç tüm tarım toplumlarının en temel varsayımlarını geride bıraktı. Kendileri doğrudan tarımsal olmayan tarımsallaşmış-düzey toplumları dahi— örneğin hayvancılıkla veya ticaretle uğraşanlar—varlıklarını sürdürebilmek için tarımsal fazlanın, yüksek kültürü sürdüren ticarî şehirlerin başlıca pazarlarının ana gelirini sağladığı tarımsal iç bölgelerde yürürlükte olan sosyal ilişkilere bağlıydılar. Birbiri ile bağımlı teknik uzmanlaşmaların büyümesi, geniş sahalardaki imtiyazı sınıfların gelir yapısını, öncelikle çiftçilerin tarımsal açıdan sömürülmelerine bağımlı olmaktan kurtardı.

Tabiî ki bu, endüstriyel üretimin yiyecek gibi hayatın ortak gereklilikleri sağlayarak tarımsal üretimin yerini alabilmesinden dolayı değil, ekonominin tarımsal olmayan sektörlerinin yüksek kültürü devam ettiren imtiyazlılara sağladığı özel gelirle gerçekleştirildi; ve bu, daha önce olduğu gibi sadece birkaç yakın şehirde değil genel ekonomik ağ içinde oluştu. Tarımsal fazlada

6. W. W. Rostow'un (Cambridge University Press, 1963) tüm bu gelişmenin daha sonraki safhası ve daha uzmanlaşmış bir yönü için kullandığı "take-off/kalkış" terimi bu genel başlangıç seviyesinde de geçerlidir; gerçekten bu temel seviye üzerinde çalışılmadan —ve asıl Garp örneği ile ondan kaynaklanan örneklerin özellikleri arasındaki farklar anlaşılmadan— böylesi herhangi bir analizde ciddi hatalar ortaya çıkabilir.

hiçbir artış olmasa, yani beslenmesi gereken tarım-dışı emekçilerin sayısında artış olmasa bile, teknik uzmanlaşma, verimliliği arttırdı; ve böylece, tarımsal ilişkilerle belirlenmeyecek ölçüde büyük bir orana varana kadar; toplam üretimi ve geliri muazzam bir şekilde arttırabildi. Ancak, tabiî ki, eğer teknikalistik süreç daha ileri gidecekse (ve eğer toplumdaki imtiyazlıların oranı sonuçta büyüyecekse) sadece emekçi başına daha yüksek verimlilik değil, ayrıca daha fazla emekçi (ve daha fazla tarımsal hammadde) gerekliydi. Bunda dolayı, tarımsal üretimdeki, yöresel el ve hayvan gücüne dayalı usullerce empoze edilen sınırlamalardan bile, bu yeni sosyal süreç tarımın kendisine teşmil edilerek, kaçınmak lâzımdı. (Kısmî bir alternatif de, tarım ürünlerini henüz teknikalistik süreçten geçmeyen uzak ülkelerden ithal etmek olabilirdi—bu da, tabiî ki, üretilenleri oraya ihraç etmek, yöresel esnafı yerinden uzaklaştırmak ve bu ülkeleri geçmişte olduklarından daha fazla tarıma dayalı hale getirmek anlamına gelirdi.) Tarımın ve tarımsal ilişkilerin yeni rolünün tüm safhaları, İslâm toplumunun geleceğinde önem kazanacaktı.

Bu topyekün süreç ve bunun içinde sonuçlandığı toplumun durumu, birkaç uzmanlığın, *toplumun anahtar kesimlerindeki beklenti kalıplarını belirlemek için yeterince geniş bir ölçek üzerinde birbirlerine bağımlı, tasarıma dayalı ve böylece yenilikçi teknik bir uzmanlaşma durumu* olarak tanımladığım ve *teknikselleşme* olarak adlandırdığım bir durumdur.[7] "Teknikselleşme" veya "*teknikalizasyon*" kelimesini "sanayileşme"ye karşı ayırt edici olarak seçtim, çünkü sanayileşme, bazan özü olarak görülse de, bütün bir sürecin sadece bir yönüdür. Onsekizinci yüzyıl sonundaki Sanayi Devrimi genişleyen bir "kitle" pazarıyla ve belirsizce genişleyebilecek buhar gücü kaynaklarıyla uyum içerisindeki makinaların devreye girmesiyle oluşturulmuştu. "Sanayileşme" bir ülkenin ekonomisinde gücün-mekanize edildiği türden bir sanayinin hüküm sürüyor olması anlamına gelmektedir. (Elektrik veya atom enerjisinin beşerî sonuçları buhar gücünün yerini aldığında veya herhangi bir enerji kaynağının verimliliği montaj hatlarının veya otomasyonun kullanımıyla arttırıldığında önemli olabilir; ancak onsekizinci yüzyılın sonunda oluşturulan, tarımsallaşmış-düzey toplumunda sanayinin rolüne karşıtlığı belirleyen temel denklem, özde değişmeden kalır.) Bu kuşkusuz onyedinci ve onsekizinci yüzyıl iktisadî tahavvüllerinin sonucuydu; ve son zamanlarda bir ülke ekonomisinde gücün-mekanize edildiği bir sanayinin yaygınlığı Modernliğin asıl göstergesi olarak kabul edilmektedir: bir ülkenin Modern olması sanayileşmiş olması anlamına gelmektedir. Ancak bu henüz sadece bir göstergedir.

Amacımız doğrultusunda çok daha kapsamlı bir kavrama ihtiyacımız var. "Sanayileşme" Danimarka gibi ileri ölçüde Modern (ve kuşkusuz teknik-

---

7. Çeşitli seçeneklerle karşılaştırıldığında "teknikalistik" teriminin doğrulanması ve daha yakın bir tanıma kavuşturulması için bkz. c. 1, [İngilizce orijinaldeki] "Giriş".

selleşmiş) bir ülkeyi dışlamayabilir, çünkü Danimarka öncelikle tarımsal bir ülke olsa da tarımın kendisinde ve özellikle tarıma dayalı işlemlerde gücün-mekanikleşmesinin hüküm sürmesi, "sanayileşme" kavramına dahil edilebilir. Ancak, tüm teknikselleşme süreci buradan bile çok daha kapsamlıdır. Fiilî iktisadî üretimde bile, gücün mekanikleşmesi daha sonra endüstriyel teknikselleşmeye katılan her olası rakibe kendisini kabul ettirmeden önce (bir kere mümkün olduğunda kendisini kabul ettirir) tarihte bir zamanda ileri seviyede bir teknikselleşme olabilirdi; onsekizinci yüzyılda Fransa'da birkaç sanayi kolu, gücün-mekanikleşmesinden önce, kendi içsel evrimlerinde ve bunun dünya ticaretine yansıyan sonuçlarında, teknikleşmenin birçok özelliğini sergilediler. Fakat, en önemlisi, bilimlerde ve sosyal yapılanmada ve hatta toplumun diğer yönlerinde bile teknikalistik uzmanlaşma süreci iktisadî üretimdeki ile eşdeğer belirleyicilikte idi. "Teknikselleşme" gibi bir terim, herhangi bir yöne öncelik tanımadan, tarafsız biçimde sürecin tüm yönlerini kapsayacaktır.

TEKNİKALİZMİN MANEVÎ BOYUTLARI

Şimdi, bu tip yatırım kalıplarının vazgeçilmez psikolojik yönüne bakmamız gerekiyor. Çok çeşitli teknik uzmanlaşmaya bağlılık, teknikalistik beklentiler olarak adlandırabileceğimiz bir kalıpla karşılıklı ilişki içindeydi. Teknikselleşmeyi yerleştirmek için nüfusun belli bir bölümünde böylesi bazı beklentilerin mevcudiyeti lâzımdı; ancak sonradan sürecin kendisi bu beklentileri diğerlerinde de uyandırdı ve kuvvetlendirdi.

Teknikalistik ruhun özü, teknik kesinlik aracılığıyla kişilerden bağımsız bir etkinlik oluşturma beklentisiydi. Bütün zamanlarda etkinlik, özellikle askerî etkinlik, ile ilgilenildi. Ayrıca, örneğin el sanatlarında, belirli bir miktarda teknik uzmanlaşma ve teknik kesinlik de var olmuştu. Hattâ teknik buluşçuluk daha genel bir iktisadî kalıp içerisinde saygın bir yer tutmuştu. Ancak şimdi batı Avrupa'da teknik etkinliğe giderek daha öncelikli bir rol veriliyordu ki, daha az evrensel veya açıkça daha az nesnel olan —estetik, geleneksel, kişiler arası— tüm değer yargıları onu gittikçe daha fazla kabulleniyordu ve yapıcı faaliyetlerde başarılı olmak için en önemli temel olarak da, o görülüyordu. Bu psikolojik seviyede sosyal yapılanmanın tüm yönlerinin teknikleştirildiğini söylemek bunların öncelikle sınırlı amaçlara ulaşmak için azamî etkinliği sağlayan tasarlanmış, uzmanlaşmış işlemler yoluyla yapılandıkları anlamına gelir.

Teknikselleşmenin buyurgan örf ve âdetten bağımsız tasarıma doğru önemli bir eksen değişimi yaşamasını kurumsallaştırmak anlamına gelişi, işte bu şekilde olur. "Geleneksel-rasyonel" kelimeleriyle ifade edilen karşıtlığa, o halde, psikolojik seviyede rastlıyoruz. Modern hayatta çoğu şeyin beşerî ras-

yonellikten uzak olduğunun farkında olmamıza rağmen, halihazır iktisadî ve sosyal ilerleme litaratürü, hâlâ okuyucuyu teknikalistik öz ile beşerî rasyonelliği özdeşleştirmemesi için uyarma ihtiyacında olduğumuzun delilidir. İnsan aklının işleyişi, sadece belirli bir tür amacın plânlı biçimde takip edilmesiyle özdeşleştirilemez. Bazan, kurnazca olsa da, fazla pratik olmayan bir buluş o kadar riskli olabilir ki (hatırdan silinmiş tecrübeleri gözardı etmesi nedeniyle) açıkça irrasyoneldir. Ancak, her hâlükârda, ahlâka veya güzelliğe veya insanî fedakârlıklara dair tüm mülâhazaları teknik etkinliğin arttırılmasına bağlamanın, bu ne kadar başarılı olursa olsun, irrasyonel bir kabus olması kuvvetle muhtemeldir.

Moderni Modern-öncesinden ayırt eden "rasyonel" ve "geleneksel"in teknik anlamlar yüklendikleri söylenebilir: "rasyonel" "uzmanlaşmış teknik hedeflere göre tasarlanmış" ve "geleneksel" ise "örf yoluyla buyurucu" anlamlarındadır. Ancak bu terimler esasında hem okuyucunun, hem de yazarların kendilerince daha genel bir mânâda anlaşılmaktadır. Bir modern Batılı için kendi teknikalistik yöntemlerini rasyonel olarak görmek ve tarımsallaşmış toplumların usullerini rasyonellikle tezat halindeki kör gelenek dizisinin etkileri olarak mahkûm etmek, oldukça doğal, biraz da küstahçadır. Bu terimlerin bilimsel kullanımı, ne kadar iyiniyetli olunursa olunsun, sadece bu önyargıyı kuvvetlendirirler. Çoğu zaman da, âşikar olması gereken şeyi göstermek gerekli oluyor: bir ekonominin "Modern" yani teknikalistik kesimi teknik mülâhazalar dışındakilerden arındırıldığı sürece, sık sık olağan anlamıyla pek aklî değil gibi görünür. Veya "geleneksel" kurumlar olağan insan mantığında reddedilemeyecek kadar rasyonel olabilir, hatta teknikalistik gelişmeye katkıda bulunabilir. *Rasyonel* ve *geleneksel* terimlerini daha normal anlamları ile kullanmak hikmetlice bir iş olacak. Bu kullanışta, her toplum, kültürel gelenekler aracılığıyla işlediğinden, gelenekseldir—bununla birlikte, bu gelenekler hususan teknikalizmin getirdiği bazı durumlarda hızla evrim geçirebilirler. Ve kurumlarının uzun süre yaşamasını ancak bunların uygulamada bir işlev sahibi oldukları sürece sağlayacağından, [bu açıdan] her toplum rasyoneldir. Çünkü, toplumun daha zeki üyelerinin kişisel kararları, ciddî seçeneklerin plânlanabilir ve —bazı durumlarda pratik seçeneklerin alanı ne kadar sınırlı olsa da— bilfiil uygulanabilir oldukları ölçüde rasyonel tasarımları yansıtırlar. Aslında, ileri tekniğe ulaşmış ülkelerin en büyük avantajının, bireysel rasyonelliği kanalize etmeye yardımcı olmuş geleneklerinin etkinlik ve sürekliliği olduğu; ancak diğer yanda, daha az teknikselleşmiş ülkelerin en büyük problemlerinin de yüksek-kültür geleneğindeki ızdırabını çektikleri derin çatlaklardan çıkan başıboş bir fırsatçı *rasyonellik* olduğu öne sürülebilir.

İktisadî üretimde teknikalistik ruh daha da zekice buluşlar, ve istatistikî çıktı ve piyasa analizleri gibi şeylere giderek daha bağımlı bir hale gelinmesi içinde zuhur etti. Bunlar ve teknik etkinliğe olan talebin diğer ifade biçimleri

iktisadî faaliyetlere ilişkin yeni varsayımlar sonuçlanana kadar, iki yüzyıl boyunca artış kaydettiler: ağırlık, zanaatın babadan oğula geçmesi, kişisel mevki ve ticarî dayanışma yerine, sermayeyi verimli bir şekilde yeniden yatırıma dönüştürmeye, dışsal ekonomilere, teknik açısından ileride olmaya kaydı. Aile ticaretinin sırrı, yerini umumî patent bürosuna bıraktı.

Bilimsel çalışmalarda benzer bir teknikalistik ruh belirdi. (Askerî uygulama gibi "teknikselleşme" ögesinin o zamandan hüküm sürüyor olduğu bir alan olan astronomide bile yeni ruhun kayda değer bir etkisi oldu. Özel gayeler için ileri derecede geliştirilmiş teknik araçların yardımıyla, Brahe ve Kepler'ın (Kopernik'e zıt olarak) başlattıkları son derece hassas ölçüm, yeni araştırma tipinin temel dayanağıydı. Eğer Kepler, teknik kesinlik ve manipülasyona felsefî zerafete göre öncelik tanımaya farkına varmadan yönelmemiş olsaydı, metafizik doğrulamalarına rağmen, geometrik açıdan "daha saf" olan dairenin yerine elipse öncelik verir miydi, şüphe ediyorum. Sonuçta, kozmik bütünlük düşüncesi nazik bir konuma getirildi. Doğal-bilim gelenekleri hayat-yönelimli tüm geleneklerin entellektüel eğilimlerine bağlılık dolayısıyla, kişisel eğilimlere karşı en başta kazandıkları entellektüel özerklik seviyesini Garpta da korumuşlardı; bu özerklik, varlıkların teleolojik ve hiyerarşik mahiyetine ilişkin felsefî nosyonlara bağlı, ancak bunlarca boğulmamış nisbî bir ampirisizm içerisinde kendini hem müslümanlar hem de hıristiyanlar arasında zaman zaman göstermişti. Ancak şimdi, yoğun uzmanlaşma ile birlikte, doğal-bilim geleneklerinin özerkliği çok daha ileri götürüldü ve buna eşlik eden ampirisizm hemen hemen rutin bir hale geldi. Her önemli bilim adamı kendini, kendi kozmik bütünlük anlayışını kendisinin oluşturmaya çalışması gereken bir konumda buldu; ve sıradan kişiler "yitirilen bütünlük" ile başbaşa kaldı. 1800'e gelindiğinde, teknikalistik ruh, astronomi ve fizikten, kimya, jeoloji ve biyolojiye sıçradı. Descartes'dan başlayıp Kant'ta nihayete ermesine kadar, yeni epistemolojik felsefe, yeni teknikalistik bilimden ve onun cevaplanamayan nihaî sorunlarla bağları koparmasından esinlendi.

Son olarak, sosyal hayatta, başlangıçta bir dünya görüşüne benzersizliği daha az niteliklerle de olsa, benzer bir teknikalistik eğilimi yansıttı. Yeni mutlakî ve "aydınlanmış" monarşiler Garplı idare tarzını (daha eski Çinli emsallerinden bir parça ilham alarak) önceden bir yerlerde, örneğin Osmanlı imparatorluğunda bir zamanlar ulaşılmış bir etkinlik düzeyine ulaştırmaktaydılar. Ancak Fransız ihtilâli zamanına gelindiğinde, kanunen işletilen sosyal kontrolün etkinliğindeki artış, onun dosya ve raporlarındaki teknik kesinlik ve (daha önemlisi) yönetimin yararlılığına göre değerlendirilecek bir kamu hizmeti anlayışının yerleşmesi, Sung Çin'inin bile ilerisine gitti ve Avrupa'da daha önceki tüm idarî gelenekleri geçersiz kıldı; böylece sonraki onyıllarda, yönetimler kendilerini yeni bir temel üzerinde yeniden yapılanmaya veya yeniden yapılandırılmaya mecbur buldular.

Birbirlerine bağlı teknik uzmanlık alanları genişledikçe, ister istemez, yeni etkinlik standartları sadece küçük bir okumuş insanlar veya uzmanlar dairesi için değil, batı Avrupa nüfusunun büyük bir bölümü için geçerli hale geldi. İngiliz memurları ve fabrika işçileri bu yeni temel üzere çalışmaya alışmış olduklarındandır ki, onsekizinci yüzyılın sonunda enerji makinalarını icat edenlerin bu nazik ayarlı makinaları imal edecek ve bir felâkete yol açmadan kullanacak işçiler bulmaları mümkün oldu. Nisbeten yetişmemiş çok sayıda yeni işçi (güç makinaları iyice yerleştikten sonra) eğitilebildi. Basılı kitapların kullanımı Protestan ve de Katolik şehirliler arasında yaygınlaştıkca, nüfusun artan bir oranı entellektüel yeniliklerle bile uğraşmaya başladı. Hemen hemen her teşebbüs, her biri için gerektiği oranda eğitim almamış bir yabancının derinlemesine anlamasının giderek zorlaştığı birçok uzmanlaşma türünün katkılarına bağlı hale geldi. Bir dereceye kadar, pratikte tüm nüfus ve elbette onun içindeki tüm daha tutkulu ögeler, üzerlerinde teknikalistik bir bakış açısı ve teknikalistik beklentiler geliştirme yönünde bir baskı hissettiler.

Gerçekten de, ilgili manevî ahlakî nitelikler açısından, teknikleşmenin genel olarak belirli bir işçinin veya bilim adamının kendi işinin bir parçasını oluşturduğu sürecin tümünü artık ayrıntılarıyla takip edemeyecek olduğu, sosyal açıdan belirleyici bir duruma gelinmesine yeterli derecede çeşitli ve karmaşık teknik uzmanlaşma noktasındaki sosyal yapılanmayı tanımlayacak kadar ilerlediği söylenebilir. Dönüşümün sonuçlandığı kuşağın en büyük yazarı olan Goethe, uygun bir tanımlamayla, "evrensel insanların sonuncusu" diye adlandırılmaktadır; buna rağmen o bile kendi teatrik yeniliklerine yardımcı olan makinaların yaptığı araçların dökümlerine ilişkin tüm teknik işlemleri en ince ayrıntısına kadar takip edemezdi. Ama gerek İbn Haldun, gerek Leonardo, kendi zamanlarında bunun benzerini yapabilirlerdi.

Bundan dolayı teknikalizmde gayri insanîleştirici bir tazammun içeren birşey vardı. Aynı zamanda, Dönüşüm, yaratıcı bir beşerî kimliğin önemli manevî değişimleri yaşamasına da sahne oldu. Dünyanın diğer bölümü için olduğu kadar, Garp için de, yeni, ayrı bir ideal insan imajı (veya, daha çok, bu tip insan imajlarının bir karışımı) geniş çevrelerde giderek artan bir ilgi topluyordu. Artık sadece kendine özgü bir maceraperest olarak, yeni ve yaratıcı çabalar için beceriyle ve kendini adayarak çaba sarfeden bir insan imajı, teknikalizmin büyümesiyle yakın ilişki içinde yaygınlaştı.

Ben Jonson'un zamanında beri hicvedilen ve *Güliver'in Seyahatleri*'nde Swift tarafından ölümsüzleştirilen (ve Kipling'in *Eğer*'inde daha sağduyulu öğütler veren) "tasarımcı" tip, yatırımlar çoğaldıkça dallanan iş sınıfları arasında artan şekilde hissedilir etkinlikte bir tip haline geldi—ki bu tip sadece iş hususunda değil, bilim, yönetim ve hattâ dinde bile faaldi. "Tasarımcı" imajına görünüşte zıt, ancak onunla ilişkisiz olmayan bir imaj da insancıl

"medeniyet" insanı imajıdır. Gerçekten, Dönüşüm devri teknikalistik ruh ile fazla doğrudan ilişkili olmayan, kesinkes insanî eğilimli yeni ahlâkî ölçülere tanık oldu. Her zaman bir ideal olarak görülen çoğu şeyin gerçekleşebileği beklentisine dayalı olan ve *"davranışların nazikleşmesi"* denilebilen şey, dikkate değer bir noktaydı. Daha iyi durumdaki sınıfların davranışları yumuşamakta ve "medenîleşmekteydi'; ve bu yeni daha nazikâne zevklerle tutarlı olarak, aykırı kimselerle artık uğraşılmıyor, ve hatta hem cezalandırma hem de bilgi elde etme aracı olarak, işkenceye başvurulmuyordu. Beri tarafta, genelde insan aklının ve insan ruhunun daha fazla "felsefî" veya "doğal" bir eğitimle ve daha serbest yasalar ile aydınlatılabileceği ve "mükemmelleştirilebileceği" fikri ortaya çıkıyordu.

Yeni insan imajlarının çoğu yönü, önceki benzeri imajları hatırlatır: örneğin, Firdevsî ve Rûmî'nin İran destan geleneğinde değişik biçimlerde ve Garbın Cervantes tarafından hicvedilen şövalye geleneğinde daha da değişik biçimlerde mevcut bulunan kişisel çabanın yüceltilmesi... Fakat, şimdiki ton, aristokratik olanın tersiydi; gerçekten, bazı açılardan muhafazakârlar onu sessizce "avâmî" olarak yorumladılar. Oldukça dünyevî ve pragmatik bir seviyede sınırsız kişisel inisiyatif tanınan bir insan imajının yüceltilmesi kuşkusuz Rönesans'ın katkılarından biriydi (ancak diğer bir kültürel filizlenmeden de bu, aynı kolaylıkla ortaya çıkabilirdi). Böylesi bir imaj, bir topluma açık olan olasılıkları tanımlaması ve böylece onları açık tutması açısından can alıcı bir husustur.

Böylesi bir idealizmi birdenbire uygulanabilir kılan, tekniksellleşmenin kendine uygun dairelerde ilerlemesiyle ortaya çıkan iktisadî genişleme olduğu kadar, şüphesiz bir de iyimser bir ruh haliydi. Ancak, disiplin altına alınan bu idealizmin savaş halinin tahripkârlığı ile devlet memurlarının keyfîliğini azaltmada yardımcı olduğu görülmektedir. Bu tip azaltıcı bir etki olmasa hükûmetlerin altın yumurtlayan tavuğu kesmeleri, (daha önce olduğu üzere), hayli olasıydı: hükûmetler bilim adamları ile araştırmacıların çalışmalarının yarıda kesilmesine yol açıp, böylece, daha ileri bir teknik uzmanlaşmanın gerçekte karşılığını bulamamasına sebep olabilirlerdi.[8] 1789 kuşağına gelindiğinde yeni manevî/ahlâkî bakış açısı çok değişik alanlarda gözle görülür hale geldi ve Batı ile diğer toplumlar arasındaki psikolojik gediğin genişlemesine önemli bir katkıda bulundu. Ancak daha o zamandan, belirteceğimiz üzere, açıkça ifade bulan teknikalistik bir ruh halinin kayda değer bir ögesini taşıyordu.

"Davranışların nazikleşmesi" en azından başlangıçta, bilimsel ve iktisadî

8. İngiltere'deki "erken sanayi devrimi"nin temel rolünü dikkatimize sunan kişi, bu noktayı da çeşitli çalışmalarında ve özellikle *Cultural Foundations of Industrial Civilizations*'da (Cambridge University Press, 1958) gösteren John U. Nef'tir.

ilerlemeler ile karşılaştırılması mümkün olmayan (özellikle tarımsal devirlerdeki diğer bazı kültürel filizlenmelerde vuku bulanlarla karşılaştırılırsa), ancak gözden kaçırılmaması gereken dinî ve estetik bir ilerleme şeklini aldı. Kısmen yeni felsefenin de etkisiyle, özellikle dinde Pascal'dan Schleiermacher'a kadar birkaç şahsiyetin damgasını vurduğu evrim, toplumsal dogmalarla ilişiğini kesmek ve bunlardan arınmak için seçkin bir mistisizm gerektirmeyen ve doğrudan manevî tecrübelere dayandırılan bir dinî şuurun temelini oluşturuyordu. Böylece, sonunda, inancın kendisi de daha evrensel temelde yeniden düşünülmek zorunda kalındı. (Sonraki dinî gelişimi kolaylaştırabilmesine rağmen, Protestanlığın böylece ortaya çıkışı, tarımsallaşmış devirlerde hüküm süren dinî varsayımların ötesinde bir aşama getirmedi. Örneğin, onun bazı ana özellikleri, tarımsallaşmış devir İslâm'ında da aynen görülebilir.)

Herşeye rağmen, Garplıların keşfetmek için büyük yatırımlar yapmaya hazır oldukları gerçeklik alanında belli bir derece daralma olduğu görülür. Birbirine bağımlı uzmanlık sahalarına ait bir yatırımın katkısıyla ortaya çıkandan farklı diğer teknik sonuçlar bile, en azından şu zamanın şartlarında, ele alınmamış veya bunlardan fazla faydalanılmamıştı (sanki en keskin zekalar yeni açılan uzmanlık sahalarından yararlanmakla fazlaca meşguldüler). Özellikle birey olarak insana hitap eden alanlar dikkat çekicidir. Sağlık alanında, perhiz, bin yıldır hekimlerin kendisine verdiği önemden daha az—belki de, zaman zaman yok denecek kadar az—önem arzeder oldu. Buna mukabil, hastalıkların tedavisinde teknik cihazların kullanılması (oluşumuna bir defa olanak tanındıktan sonra) hızla arttı. Bazı yüksek-kültürel geleneklerde (bazan oldukça geç) gelişen dans veya mücadele-amaçlı yoğun kas çalışmaları Batıda gerçek eşdeğerini bulamadı. Belki de en önemlisi, Batılılar somut maddeci ögelerle ortaya konulmayan bazı alanları fazlaca incelemediler. Örneğin, önceden hıristiyan Avrupa'da bile, ümit verici başlangıçlar olmasına rağmen yoga ve tasavvufun belirli biçimlerinde görülen özel bir biçim almış mistik teknikler hemen hemen tamamen bir kenara bırakıldı; veya diğer alanlarda pragmatik rasyonel tasarımları ve kişisel teşebbüsü aşırıya götürmeleri ve genellikle yeni teknikler bularak kendilerinden öncekilerden durmadan ileri gitme gayretinde olmaları nedeniyle, arayış içinde görünmelerine rağmen, bu alanda komünal dinî varsayımlar içerisinde kaldılar.

Teknikselleşme sürecine eşlik eden beklenti kalıplarındaki temel değişiklikler sadece genelleştirilmiş bir rasyonel iyimserlik havasını değil, hem Batılıların hem de müslümanların "materyalistik" olarak adlandıracakları seçici ve açıkça teknikalistik bir ruh halini yansıttılar.

TEKNİKALİZMİN BERABERİNDEKİLER

Teknik etkinliğin önceliği teknikalistik ruh içerisine dahil edilebilecek birkaç korelatif eğilimi ima etti. Rasyonelleşmiş teknikte vurgulandığı gibi,

bunlar da, buyurgan (emredici) örften bağımsız tasarıma doğru bir eksen değişimi altında sınıflandırılabilirler. Ancak bunlar, her türlü rasyonelliğin ihtiyaç duyduğu şeylere değil, teknik uzmanlık dallarının ihtiyaç duyduğu şeylere yöneldiler ve ayrıca, bu geçişin sadece tek-tük ifadelerini değil, doğrudan en önemli temel özelliklerini kurumlaştıracak böylesi bir ölçek üzerinde geliştirildiler. Teknik uzmanlaşma için hayatî önem taşıyan rasyonel bir tasarımcılık, özellikle başlangıçta, *sürekli bir yenilik beklentisi*ne bağımlıydı: deney yapma arzusunu besleyen, önceden düşünülüp yapılanları doğrudan olabildiğince az kabullenen, her türlü yerleşik otoriteyi reddeden ve böylesi bir reddetmenin haliyle icap ettirdiği hata risklerini göze alan bir yenilik beklentisi... Dönemin başında, Rönesans sırasında muhafazakâr ruh halinin esas etkisinin bir dereceye kadar azalmasına rağmen, diğer yerlerde olduğu gibi Garpta da hâkim kurumlar tarımsal muhafazakârlığı temsil ettiler: hayatın istikrarsızlığının doğal akışının yönelmesi gereken kaosa karşı düzen için direnen yerleşik kalıpların azamî biçimde korunması. (Gerçekten, kültürün esas tanımı, çalışma yöntemlerinin bir kuşaktan diğerine nakli ve böylece her bir bireyin tekrar sıfırdan başlamasına gerek kalmamasıdır.) Ancak onsekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, Garptaki en önemli kurumların bazıları yenilik, değişim temel prensibini samimiyetle ve şevkle şekillendirmişlerdi. Bilimsel dergiler, bilimsel dernekler gibi, öncelikle eski bilgiyi saklamak için değil, yeniyi araştırmak için vardı. Patent ile icatların yasal haklarının korunması, sanayide olağan hale gelen bir noktayı gösterdi: başarı, en verimli, en hızlı icat edenindi. Yeni sosyal yapılanmada, yenilik kurumlaştırılmıştı.

Sonunda, yönetimin kendisi de bu prensibi şekillendirdi. Yasama görevini üstlenen bir kurum —belirlenen görevi sadece vergi koymak veya sadece yöneticileri atamak ve savaşlar ile kriz anlarında geçerli olacak politikayı saptamak olmayan, *yasaları değiştirmek* için düzenli toplanan bir meclis— bizzat, bilinçli yenilikçiliğin yeni sosyal düzenin kalbinde ne dereceye kadar yer ettiğini gösterdi. Mihver Çağdan beri —her medeniyetin— düşünürlerin yöneticilerin değişmesi gerektiğini ve hatta mevcut politikalarının bile şartlar muvacehesinde değiştirilmesi gerektiğini kabullenmişlerdi; fakat yasalar her durumda olabildiğince yürürlükte kalmalıydı. Gerçekte, yasalar her toplumda ve her devirde arasıra değiştirildi; bunun için (Osmanlı zamanında) kanun hükümlerinin düzenlenmesi örneğinde olduğu gibi, genellikle bir hazırlık dönemi olurdu; fakat sosyal kurumların bütün amacı böylesi bir değişime karşı gerekli tedbirleri almak veya bu değişimi en azından asgariye indirmekti. Ancak "yasama meclisi" ünvanının kendisi bile karşıt bir kavramlaştırma öngörüyordu.

Böylesi bir atmosferde, "ilerleme" fikrinin, derinlemesine bir tarihî değişiklik anlayışında baskın tema olması kaçınılmazdı. Sadece bütün nevi'lerin

sürekli farklılaşması değil, daimî gelişimi de olağan bir beklenti halini aldı. "Yaşlıların" genç kuşağın felâkete sürüklendiği varsayımı, gençlerin, her yeni kuşağın daha büyüğü ve daha iyiyi ortaya koyacağı umudu ile en azından dengelendi.

Ortaya çıkışı biraz daha yavaş olsa da; ancak belki sonunda teknikalizm önermesinin daha temel bir sonucu olan şey, *katılımcı toplum*du: yani, olabildiğince çok sayıda kişinin her yönüyle çok çeşitli teknik uzmanlaşma ağına katıldığı bir toplumdu. Bu yeni ekonomik düzen, geniş ve hareketli bir yetişmiş işgücü mevcuduna ve özellikle seri üretim halini almaya başlayan düzenli artan ürünleri yutacak, geçim seviyesi üstünde yaşam süren insanların oluşturduğu bir toplu piyasaya bağımlıydı. Seri üretim ve toplu tüketim ile birlikte aşağı sınıflar, köylüler bile, önceden elit zümreye ait seviyedeki şehir hayatının zerafetini paylaşmak zorundaydı: sonuçta teknikleşmiş bir toplumun tam mânâsıyla işlemesi için toplu eğitimin gerektiği açığa çıktı. Kaçınılmaz olarak, böylesi topluluklar, siyasî bir güç halini aldılar. (Sonunda gücün, gerçekte en sistematik biçimde bir azınlık tarafından elde tutulduğu teknikleşmiş toplumlarda bile, sadece bu azınlığın kitlelerin siyasî bir rol oynamasına tahammül etmeyeceği görüldü; "totaliter" bir siyasî süreçte kitlelerin faal katılımını ve sadakatini bile sağlamak yoluyla, yaygın devlet mekanizmasının daha düzgün işlemesi mümkün kılındı.)

Gerçekte, benzersiz ayrıntılar ve kaçınılmaz etkinliklerle her eve giren devletin muazzam biçimde genişletilmiş rolü, teknikleşmiş toplumun ilerleme fikri kadar kendine has bir özelliğiydi. Tarımsallaşmış–seviyedeki toplumlarda kişisel temaslarla temellendirilmiş aracı gruplar, birey ile asıl yönetim arasında nisbeten fazla etkin olmayan bir duruma indirgendiler veya insanî–temelli olmayan ve yeni teknikalizmdeki uzmanlaşmış görevlere dayandırılan işlevsel gruplarca devralındılar. Geniş topraklara sahip toplumlarda, bir dereceye kadar, devlet doğrudan bireyle ilgilendi. Ancak devletin gayrişahsî, herkesin eşit oranda kabullenmeye zorunlu olduğu kudreti, katılımcı toplumda ortaya çıkan böylesine geniş birbirine bağlı teknik uzmanlıklar ağını denetlemede yeterli göründü.

Son olarak, teknikselleşme beraberinde kendisine has önemli bir ahlâkî disiplin getirdi, ki bu disiplin, belirttiğimiz davranışların nazikleşmesi ile meydana geldi ve bu olguyu kuvvetlendirdi. Bu ahlâkî disiplin, bir katılımcı toplumu değil, bunun tamamlaycısı olarak, *özel olarak tecrit edilmiş, ancak iyi terbiye almış ve işbirliğine yatkın bir bireyi* öngördü. Ancak lonca kurallarına veya kabilevî bağlara veya komünal dinî geleneklere bağlı olmayan, bağımsız, kendine-bağımlı bir birey gerekli özgürlük içinde yenilik yapabilir ve hatta teknik verimlilik için talep edilen yepyeni uzmanlaşmaları ikinci elden besleyebilirdi. Bu, bireyin hürriyetini, diğer fertlerin kontrolünden daha da azade

kıldı. Ayrıca bu, nihaî olarak, bireyle kitle arasındaki tüm aracı ortamlar (sonunda bireysellik bir dosya kart numarasına *indirgenmiş* görünene kadar) zayıfladıkça isimsizliğe ve kişiliksizleştirmeye kayma anlamındaydı. Ancak, bağımsızlık ve kişisel tecrit kadar önemli olan, ekip çalışması ruhuyla ve işbirliği isteğiyle uyum içinde gelişen kişisel *bütünlük* ve kişisel gelişme idi. Bu yüzden, teknikalizm aynı zamanda, yüksek kişisel ahlâkî ölçüler ve bireyin özel yeteneklerine saygı beklentisi anlamına da geliyordu.

İngiliz Sanayi Devrimine eşlik eden, aslında içinde "burjuva ahlâkı"nın kendi normlarının önceliğini pekiştirdiği özgün bir ahlâkî devrimdi. Bir sonraki kuşağa bile varmadan, bu ahlâkî devrim sadece kişisel hayattaki karmaşa ve farklılıkların kaba kalıplarını değil, politikadaki rüşvet ve adam kayırmayı bile ortadan kaldıracak kadar ileri gitmişti. Her zamankinden daha fazla, hattâ İslâm dünyasında olduğundan bile fazla, eşit haklar sağlanmıştı.

Teknikalistik standartlar dahilinde, uzman kişi, soyu veya diğer bağlantıları nedeniyle sahip olabileceği herhangi bir keyfî statüden dolayı değil; ilerlemeye bulunduğu katkı oranında, kişisel başarısı nedeniyle saygı gördü. Hâlâ tartışmasız kabul gören bir değer yüklenen yegâne statü, insana ait olanıydı, o zamana kadar gücü veya kutsallığı ile korunan, kişiler arası ilişkilerle tanımlanan çeşitli grupların himayesindeki bireyin kuralları çiğnemeyen tutumu, bu insanî statüye aktarıldı. Bu olgu, kamu düzeninde zulmü ve haksızlığı azaltmada büyük bir başarı kaydeden onsekizinci yüzyıl Aydınlanmasına katkıda bulundu. Yeniliğe ve teknik etkinliğe duyulan saygıyla, sıradan insanların kendi yeteneklerine uygun bir meslek bulma ve özel kişilerin de kendi benzersiz kavrayışlarını bazan ifade edebilme şanslarındaki artış, atbaşı yürümekteydi.

Tüm bu değişimler, özellikle sosyal kontrol merkezine ulaşan kişiler için, muazzam bir hazır fiziksel güç artışına ve böylece maddî zenginliğe; pozitif bilgi sayesinde hayal edilen, imkânlarda muazzam bir artışa ve bir işi başarmayı mümkün kılan yöntemlerdeki çokça çeşitlenme nedeniyle de yapıcı kişisel özgürlüğe temel oluşturdu. Zenginlik, bilgi ve özgürlük, yüksek ve devamlı artan bir sosyal iktidara —malları üretme, gerçekleri ortaya çıkartma, sonuçları ne olursa olsun, insan hayatını düzenleme iktidarı— seviyesini kazandıran teknik kurumlaşmanın doğrudan etkilerini daha da kuvvetlendirdi.

Müslümanlar için bütün bunlar özel bir manevî/ahlâkî önem taşıyordu. Şehirli toplumların medeniyetin başlangıcından beri insan bilinciyle yüz yüze olan ve özellikle Garplıların da gerçekten paylaştıkları İran-Sâmi manevî gelenekleri içinde ifadesini bulan manevî/ahlâkî ikilemlerini, Garplılar, en azından bir ölçüde çözmeyi başardılar. En kısıtlı imkânları olanın bile artan şekilde paylaşmaya başladığı yüksek bir sosyal düzen ve refah seviyesi ile en azından kişisel yasal güvenliği garantiler görünen kurumlar oluşturdular. Ay-

rıca, kişisel arınma seviyesinde bile, bireysel dürüstlük, sanayi, sadakat ve tevazu standartlarına, ve kişisel rekabette üstün gelmesini sağlayacak bir kapasiteye sahip oldular. Ki bu standartlar Avrupa'da manevî/ahlâkî kemâli sağlamaktan uzak olmasına rağmen daha sağduyulu sınıflarda, artan şekilde, gözle görülür hal aldı.

Tarafsız bir şer'î İslâm mensubu için hayran olunacak daha çok şey vardı. Başlangıcını Hz. Muhammed'in (sav) kendisinden alan şeriat, eşitlikçi bir adalet önermiş ve kişisel sorumluluk ile çekirdek aileye vurguda bulunan bir sosyal hareketlilik düzeyini öngörmüş; hatta diğer büyük dinî geleneklerden de fazla, burjuva ve ticarî değerlere taşımıştı. Evrensel hukuk ve bireyin değeri adına geleneksel otorite ve âdetlere inatla karşı çıkmış ve bazan sesini yükselterek, bazan de daha sessiz bir şekilde kutsal nitelikli bir nimet olarak görülen ve korunmasının insanî bir sorumluluk olduğu kabul edilen insanî bir refah için kişisel ahlâk ve iyi idarenin hayatî önemine şahitlik etmişti. Büyük Dönüşümü takiben, hıristiyan Avrupa halkları tüm bu konularda, ideali gerçeğe çevirecek kadar ileri gittiler. Gerçekten ondokuzuncu yüzyılın oldukça başlarında Avrupalıların İslâmî ölçüler tarafından müslüman toplumlara sunulandan daha iyi bir hayat sürmekte olduğunu açıkça söyleyen uyanık ve saygı duyulması gereken müslümanlar vardı.

Esasında, tabiî ki, toplumun temel manevî sorunları henüz tamamen çözülmemişti; böylesi bir ilerleme, Sümerlerden beri ortaya atılan bu tip sorunların esas ögelerini değiştirmek suretiyle gerçekleştirilmiş ve kimsenin henüz değerlendirmeye hazır olamayacağı bir bedele mal olmuştu. Bazı müslümanlar başından beri yeni Avrupa'nın refah ve kudretinin değerine kuşkuyla bakıyorlardı ve sonuçta tahminlerinin doğru olmadığı ortaya çıkınca, hayal kırıklığına uğrayacaklardı.

NEDEN YALNIZCA GARP?

Herhangi bir devirde bir toplumun mükemmelliğini ve başarısını yargılayabilmek için mutlak bir standart bulabilmemiz galiba beklenmemelidir. Refah ve gerilemeyi bile basitçe bir toplumun belli bir anda uygulayabileceği güç ile yönlendireceği kaynaklarla ölçmek konusunda dikkatli olmayı öğrenmiştik. İçten çürüme işaretleri aramakta aceleciyizdir ve bazı düşünürlerin İslâm'ın sonraki devirlerdeki apaçık azametini hor görmelerine temel teşkil eden, onların İslâm'da gördüklerini sandıkları bu bozulmadır. Bir toplumun ilerlemesini, onun rasyonelliğinin ve iç özgürlüğünün ânlık göstergesi olarak kabul edilen teknolojideki ve özellikle doğal bilimlerdeki ilerlemeleriyle ölçmek daha emin görünmektedir. Ancak bilim ve teknoloji hakikatin ve özgürlüğün yegâne olası göstergeleri değildirler; bunlar daha çok, hemen hemen açıkça Modern Batının üstünlüğünü doğrulamak için biçimlendirilmiş tekni-

kalistik bir kriter sunarlar. Günümüzde doğal bilimlerimizin *yararlı* olduğundan söz edebiliriz; ama *iyi* olduğu hayli şüphelidir ve giderek onların tam mânâsıyla *geçerli* ve doğru kabul edilemeyeceğinin farkına varmaktayız. Hakikaten, genelde bize Modern Batılı başarıların gururunu duyuran kriterlerin pek çoğundan şüphe etmek için gerekçemiz vardır.

Herşeye rağmen, Batının son üç yüz yılda göstermiş olduğu türden bir "ilerleme"ye artık mutlak veya özel bir değer atfedemesek bile teknikselleşme ve beraberindekilerin kendi tarzında muazzam birer beşerî başarı olduğu kanaati yine doğru olarak kalır. (Sonucu ne olursa olsun) bu, Garplı halkların, yerel kurumlarının kudretine, manevî ve entellektüel hayatlarının dinçliğine ve nüfuslarının büyük bir bölümünün refahına ait müthiş bir zaferdi. Dönüşüm, büyük ölçüde, Garbı bazı yönlerden İslâm toplumu ile Yüksek Ortaçağ döneminde ulaşılmış kültürel eşitliğin de, ötesine taşımak olan Garb Rönesansının belirgin kültürel filizlenmesinden doğdu. Aslında, Dönüşüm, Rönesans'ın yenilikçi enerjisinin belirli yönlerini daimî kılmayı başaran şevk ve gayretle oluşturuldu. O zaman, ortaya şu soru çıkıyor: Garbın ne özelliği vardı ki, bunu, diğer toplumlar değil de o başardı?

İlk olarak, her hâlükârda böyle birşey olacaksa, bunun diğer yerlerdense, belirli bir yerde olması gerektiğini hatırlamalıyız. Nasıl ki, tarımsal seviyede medeniyet bir veya en çok birkaç noktada ortaya çıkıp, oradan kürenin büyük kısmına yayıldıysa, aynı şekilde yeni teknikalistik tip hayat tüm şehirli insanlar arasında her yerde aynı anda ortaya çıkamazdı; o da ilk olarak sınırlı bir yörede, daha sonra oradan diğer yörelere yayılacağı batı Avrupa'da ortaya çıktı.

Bu, tamamen bir yöreye ait şartların yeni yöntemlerle sonuçlanması değildi. Nasıl ilk kentsel, yazılı hayatın, insanda küçük-büyük sayısız sosyal âdet ve keşif birikimi olmaksızın gerçekleşmesi imkânsız olacak idiyse, büyük Modern kültürel Dönüşüm de birçok eski temel örnekleri Avrupa'da yapılmayan, Doğu Yarımküredeki bazı şehirli insanlarca başlatılan icatları ve çeşitli keşifleri öngörecekti. Özellikle, Dönüşüme yol açan gerek maddî gerek manevî, daha çabuk biçim verici ögelerin çoğu, er veya geç, diğer yörelerden Garba gelmiştir. Garbın sonraki gelişiminin yolunu açan hayatî keşiflerin bazıları (özellikle eski ünlü üçlü: barut, pusula ve matbaa) onsekizinci yüzyılda ortaya çıkan sivil hizmet imtihan sistemi fikri gibi, sonuçta Çin'den gelmiştir. Garbın bu tip yollarla, Sung Çin'inin "düşük yapan" sanayi devriminin mirasçısı olduğu görülmektedir. Başta İslâmîleşmiş ögeler olmak üzere, diğer Akdeniz toplumlarından gelen ögeler, Garpta bilim ve felsefeye verdiği hadde hesaba gelmez itici güçte, Sung Çin'inin verdiği ivmeye nazaran daha az dikkate değer sanılsa da, esasında daha şümullüydü.

İkinci binyılın ortasına gelinmeden esasen müslüman himayesinde biri-

kerek ortaya çıkan Afro-Avrasya ticaret ağının oluşturduğu geniş dünya pazarının kendisi de, belki en azından bu kadar önemliydi. Garbın enerjik dahilî evrimi, tüm zengin çeşitliliğiyle, dünya pazarını şekillendiren nisbeten yoğun kent-egemen nüfuslara ulaşmasıyla tamamlandı. Buralarda Avrupa'nın talihi yaver gitti ve Avrupalı muhayyilesi sınanmış oldu. Özellikle, ilk sermaye birikimi döneminin birdenbire ortaya çıkışına dönüşen parasal büyümeyi başlatan, onbeşinci ve onaltıncı yüzyıllarda İspanyolların ve Portekizlilerin okyanus maceralarını takip eden ticarî genişlemeydi. Garbın ayrılmaz bir parçası olduğu bütün Afro-Avrasya Ökümen'i toplumlarının tarihî birikimi olmasaydı, Batının Dönüşümü hemen hemen düşünülemezdi.

Herşeye rağmen bunlar, gerçekte tüm Ökümen ülkelerinde aynı anda olamazdı. Ökümen'in herhangi bir bölümündeki tüm kültürel gelişmeler yerel bir kültürel bağlam muvacehesinde başlamış ve yavaşça diğer yerlere taşınmıştı. Bu, Büyük Dönüşüm için de geçerliydi. Fiilî kültürel tahavvüller, zamanı geldiğinde, yalnızca belirli bir kültür dahilinde ve, —Garpta olduğu gibi,— bu kültürün dayandığı taban muvacehesinde meydana gelebilirdi.

Dönüşümün tam o yerde ve o anda olmasını belirleyen şeyi yine de henüz tesbit edememiş durumdayız. Elbette, genel olarak MS ikinci binyıldan önce, bu çok zor gerçekleşebilirdi; tahminen ancak o zaman yarımküredeki ticarî bağların yoğunlaşıp genişlemesi, ve özellikle icatların üst üste birikmesi başlangıç noktası olarak yeterli olabilecek bir seviyeye ulaşacaktı. Hangi yörenin yeterli sayıda elverişli yerel şartları bir araya getireceği meselesi, ondan sonra gelirdi. Tahminen böylesi bir değişimi oluşturmada birkaç değişik bileşim etkili olabilmekteydi; kişi, sadece batı Avrupa'da meydana gelmiş olan bileşime bakarak, sadece bunun, icatların ve verimliliğin böylesine esaslı bir ivme kazanmasına yol açabileceğini öne süremez.

Burada, özellikle sınaî yatırımı teşvik eden sosyal bir geleneğe ve iktisadî kaynaklara ihtiyaç duyulacağını ileri sürebiliriz: bu tip yatırımların rolünün hem Çinliler hem de Garplılar arasında arttığını ve bunun orta-İslâmî devirlerde onlara artan bir bölgeler-arası etkinlik kazandırmaya açıkça katkıda bulunduğunu daha evvel görmüştük. Ancak sadece bu tip yatırımlara doğru geçişin etkilerini kuvvetlendirmek ve bunun bozulmasına engel olmak için, tabiî ki, başka şartlar da gerekirdi. Bunlardan, Garpta etkili olmuş olanlarının bazılarını tahmin edebiliriz.[9] Çünkü Garplılar gerçekten özel avantajlara sa-

9. [Yazarın ek notu: Bu tip yatırımın kurumsallaşmasının nasıl yalnızca Garpta ve tam o zamanda mümkün hale geldiğini açıklarken, genellikle kültürel özellikler vurgulanmıştır. Alfabetik yazım düzeniyle baskı tekniğinin bir araya gelmesinin etkilerinden (Çinli yazım düzeninin sürekliliğini yeterince değerlendiremeyen bir teori) sadece yüzyıllar sonra olgunlaşan ve ortaya çıkan *pozitivist* değerler taşıyan bir dünya ➡

hip idiler. En başta, toprakları bâkir ve genişti; kuzey soğuğu nedeniyle evvelki sömürü şekillerine boyun eğmemiş olup halihazırda köklü şehirli yörelere bitişik en büyük ve sürekli sulak bölge, bu bölgeydi. Toprağı iyi işlemeyi öğrendikten sonra, genişleme için ve dolayısıyla genişleyen bir ekonominin kalıpları için çokça yeni saha açıldı; eğer kuzey Avrupa ormanları çok önceden ortadan kaldırılmış olsaydı, daha önceden imkânsız görünen şey, o zamandan mümkün olurdu... (Güney Çin'deki yeni ziraî yöntemlerin sağladığı, Sung Çin'inin ekonomisini kuvvetlendiren dürtü, geniş kuzey Avrupa havzasından çok daha küçük bir alanı etkiledi ve tahminen çok daha fazla yerel tehlikeye maruz kaldı. Hiç şüphesiz, hem diğer şehirli toplumlara ulaşabilmenin (Avrupa'da Himalayalar gibi engeller yoktu) ve hem de Atlantik'i geçebilmenin (Kolomb uzun orta yolda maceraya atılmasa bile kuzey adaları veya Brezilya yoluyla bu gerçekleşecekti; diğer yandan, Pasifik'teki hiçbir Çin macerası böylesi bir başarı kazanamazdı) hayal gücüne sağladığı dürtü gibi daha soyut şeyler de hemen hemen eşit derecede önem taşıyordu. Belki de (bu daha az açık) nisbeten uzun bir süre için evrensel bir toplu kıyımdan ve özellikle yabancı güçlerin işgalinden (özellikle Moğolların ellerinden) nisbeten masun kalmanın rolünü eklemeliyiz.

Belki de, zaman tanındığı takdirde, bazıları daha erken, bazıları daha sonra vuku bulan benzer değişimler; (yani, Garbın ilerlemesinin bir kesintisinde) diğer tarımsallaşmış-seviyedeki toplumlarda da, her biri kendi geçmişlerine bağlı olarak kendi kalıpları içinde bağımsız bir şekilde meydana gelen benzer dönüşümler görebilirdik. Çinlilerin demir ve çelik üretiminin muazzam bir şekilde ve aniden genişlemesi, yeni teknik ilerlemeler doğurması ve genel kültürel coşkunluğu ile, Sung devrinin ilerlemelerini daha başarılı şekilde sonradan tekrarlayabileceği unutulmamalıdır; bunun önünün alınmasına ve Çin'in Moğol istilâsı altında yeniden tarımsallaştırılmasına rağmen, kültürel kalıplar organizmalarda olduğu gibi, sonsuza kadar aynı kalamazlar. Ayrıca, İslâmîleşmiş bir Hindistan'a büyük bir ivme kazandırabilecek şartları hayal edebiliriz. Ancak, bir kere böylesi bir dönüşüm bir yerde tamamlandıktan sonra, benzerinin başka bir yerde olmasını beklemek için hiç vakit yoktu. Kendi mahiyeti gereği, böylesi bir kültürel değişiklik, tamamlandıktan sonra kısa sürede tüm küreyi kapsadı ve belirli bir yerde oluşmuş olması vâkıası, başka herhangi bir yerde oluşma olasılığını ortadan kaldırdı.

---

yaratılması için, hıristiyan doktrinlerin niyazlarına veya hıristiyan şefkati veya pozitivizmi ile ilka olunmuş Yunan düşüncesindeki şehir ve bilimin rasyonel yapılanmasına veya sert kışlarda "kuzeyliler'in âletlere olan ihtiyaçlarına kadar çok çeşitli açıklamalar vardır. Bu tip teoriler, genellikle belirtildiği gibi, insanlığın diğer bölümünün pozitiflik, rasyonellik, şefkat veya sanayilerini yeterince değerlendirmez. Tüm bu unsurlar bir rol oynamış olabilirler; ancak bir arada düşünülseler bile, dünya-tarihsel ivmenin göz önüne alınmasıyla tamamlanmaları gerekir. R.S.]

Bu sonucu anlamak için, tarımsallaşmış toplumlar arasında sağlanmış olan denkliği tekrar hatırlamamız gerek. Afro-Avrasya tarihî terkibinde, sosyal kudret seviyesindeki her yerde meydana gelmiş olan genel yükselme, kümülatif olarak çok belirgindi. Onaltıncı yüzyılda, İspanyol, Osmanlı, Hint veya Çin imparatorluklarının her biri, eski Sümerleri, en kuvvetli durumunda bile kolayca ezebilirdi—ki bunlardan bir tanesi, Sümerlerle karşılaştırılabilecek bir seviyede olan Aztekleri ezmiştir. Ancak yükseliş çok yavaştı. Belirli herhangi bir devirde, Ökümen'deki her toplum, içlerinden birinin geçici bir üstünlük sağlayabilmesine rağmen, temelde diğerleriyle denk tutulmuştu. Örneğin, hem sekizinci ve dokuzuncu yüzyılda Arapların Portekizlilere olan üstünlüğü ve hem de onaltıncı yüzyıldaki Portekizlilerin Araplar üzerindeki (daha kısa süreli) üstünlüğü, her iki toplumun da tarımsallaşmış-düzey toplumlarında asıl olarak bulunan sınırlamaların ötesine geçmeden, nisbeten yüzeysel yerel avantajlara dayanmaktaydı. Her hâlükârda, üstünlük, hakkından zor gelinen bir halkın köklü bir tahavvüle uğramasıyla değil, şartların genel bir değişim geçirmesiyle, kısa sürede el değiştiriyordu. Çeşitli devirlerde Yunanlılar, Hintliler, müslümanlar, her biri şaşaalı günler yaşadılar, ancak uzun vadede hepsi aşağı-yukarı denk kaldılar. Bunun nedeni, bin yıl boyunca gerçekten yeni herhangi bir temel gelişmenin her yerde dört veya beş yüzyıl içinde —veya barutlu silahlar gibi bir durumda, daha bile hızlı— yavaş yavaş benimsenmesiydi.

Ancak bu tip tedricî nüfuz etmelerle Afro-Avrasya şehirlileşmiş toplumları arasındaki denkliği koruması açısından tarihî önkabullerin yıkılması, meydana gelen yeni tahavvülün dönüşümsel özelliğin bir parçasıydı. Tarihî değişimin, önceden yüzyılların oluşturdukları için şimdi onyılların yeterli olduğu yeni hızında, dört veya beş yüzyıllık bir geri kalma artık tekin değildi. Çok kısa sürede — en geç onyedinci yüzyılın sonuna gelindiğinde— tüm Batılı-olmayan insanlar Garpta ortaya çıkan yeni medenî hayat düzeniyle bir yabancı olarak başa çıkma sorunuyla karşı karşıya kaldılar. Garip bir şans eseri, kendilerine ait benzer bir dönüşümü, kesin olarak Garp ile aynı anda başlatamadıkları takdirde, ne kadar umut verici de olsa, kendi bağımsız gelişmelerini devam ettirecek zaman bulamadılar. Hâlâ, kültürel açıdan tarımsal bir hızla hareket ettiklerinden, yıllar ilerledikçe Batının ilerlemelerini bile yıl yıl benimseyemezlerdi. (Böylesi bir benimsemenin etkili olması için gerekeceği gibi) Dönüşüme uğramamış, Batının kültürel önkabullerini paylaşmayan, tarımsallaşmış seviyedeki toplumlar, çaresiz olarak kendi hızlarında, kendi gelenekleriyle ve de yabancı geleneklerden sadece bu temelde özümseyebildikleri şeyleri benimseyerek ilerlemeye devam ettiler. Böylece Batının Dönüşümü bir kere oluşum yoluna girdikten sonra, ne bağımsız olarak takip edilebilir, ne de toptan ödünç alınabilir bir hal aldı. Ancak, çoğu durumda, ondan kaçılamazdı. Bin yıllık sosyal iktidar denkliği, hemen hemen her yerde feci sonuçlarla bozuldu.

B. İSLÂM TOPLUMUNDA DÖNÜŞÜM

Tüm bu özellikleri, Dönüşümün soyutlanmasını imkânsız kıldı. Bu Dönüşüm, Garbın bir parçasını oluşturduğu daha geniş bir tarihî terkip öngörmesi nedeniyle, kökeni itibarıyla dahi, soyutlanamamıştı; ve daha sonra teknikalizmin büyümesi, onun geniş dairede tüm dünyaya olan bağımlılığını vurguladı. Kısa sürede, Garbın kısmeti bütün küredeki olayların gelişimine bağlandı. Mahiyeti gereği, genişleyen bir teknikalizm, sun'î hiçbir sınır tanımazdı: eğer muhtemel bir pazarın sömürüsü zor ise, bu, onun sömürüsünü gerçekleştirmek için ek bir nedendi. Yeniliğin ve keşfin bu kadar rağbette olduğu ve teknik açıdan verimli faaliyet araştırmaları için bir kısıtlama getirilmeyen ve özellikle makina gücünün sınırsız kaynaklarının böylesine açığa çıkarıldığı bir kültür, bireylerin faaliyetlerinde hiçbir coğrafî sınır tanımazdı. Gerçekten, yenilikçi rekabet ruhu, onları yepyeni alanlar, yepyeni pazarlar, yeni kaynaklar, ve incelenecek yeni nesneler aramaya itti. Rangun, Zengibar ve Patagonya'da olanlar, kısa sürede, Londra'daki insanlarla doğrudan ilişkili hale geldi.

MODERN TEKNİK ÇAĞIN ZUHURU

Artık dünya tarihinin insanlığın büyük bölümünün, her biri özerk biçimde gelişen kendi yazılı geleneğine sahip, nisbeten tecrit edilmiş birtakım medeniyetlere bağlanmadığı ve daha çok birbiriyle yakından ilişkili ülkelerin oluşturduğu dünya çapında bir topluma ulaşıldığı yeni bir dönemine gelinmişti. Çünkü Zengibar dolaylı yoldan Londra'da bir önem taşıyorsa, Londra da Zengibar açısından önemliydi; çok geçmeden dünyanın tüm bölümleri kendilerini Garpta olup bitenle iç içe buldular. Tabiî ki, günlük hayattaki ânlık değişikliklerden değil, *tarihî* hayatın ön şartlarındaki değişikliklerden bahsetmekteyim. Ancak, Ökümen'in şehirlileşmiş toplumlarında gündelik hayat tarihî baskıların istikrarsız dengelerine bağımlı hale geldiğinden, tarihî seviyedeki değişiklikler belirleyici görülmelidir.

Genelde daha çok basitçe "modern" diye adlandırılan bu yeni çağ için birçok isim kullanılmıştır; ancak "modern" tamamen izafî bir terim olduğundan ve bir dönemin ismi olarak bile çeşitli dar görüşlü Avrupaî ölçülerle abartılmaya veya indirgenmeye meyyal bulunduğundan, burada, dünya-tarihi açısından daha kesin bir kavram kullanmak uygun olacaktır. Avrupa'nın dünya hegemonyasının ortaya çıkışıyla Sümer'den beri dünyanın tarihî evriminin ifade bulduğu düzeneğe son veren bu devirden bahsederken, teknikalizmin ve ilgili sosyal kalıpların onun zuhurundaki merkezî rolü nedeniyle "Teknik Çağ" terimini kullanabiliriz.

Bir dünya-tarihi dönemi olarak, Teknik Çağ, insanlığın en azından bir kısmında tam gelişmiş teknikselleşmenin varlığıyla ve bu varlığın insanlığın geri kalanı üzerindeki belirleyici etkileriyle tanımlanmaktadır. Bunu, hatalı

olarak, çekirdeğini oluşturan evrimsel gelişme içinde sadece teknikalizmin kurumsal özellikleriyle nitelendirme eğilimi vardır. Ancak en ileri ülkelerde bile, teknikalizm —daha az sanayileşmiş yörelerde— ilgili *çekirdek* kurumsal özellikleriyle ilgili olanların tersine sonuçlar doğuran *baskın* bir güce de sahipti. Genelde tüm dünyada bu baskın etkiler en azından çekirdeğine ilişkin özellikler kadar anlamlıydı.

Şimdi tüm tarihî olaylar daha önce benzeri görülmemiş global bir bağlamda oluştu. Ayrıca, en azından ilk yüzyıllarda, bu tip olayların hızı sadece artmakla kalmadı, sürekli ivme kazandı. Teknikselleşmiş merkezlerde, doğal olarak yenilikler ve yeni temel icatlar ne kadar fazla ise keşif, icat ve temel değişikliklere o kadar hızlı yol açılıyordu. Tahminen, tasarım veya felâket tarafından bir son empoze edilmezse, bu sürecin, sonuçta bir çeşit biyolojik sınırı vardır; ancak bu süreç, içerisindeki herkes için ağır ve kesin etkili bir mahiyette olmuştur. Çünkü teknikselleşmiş merkezler her yerde faaliyetin uygunluğunu belirleyip hızını saptıyorlardı.

Bu merkezlerdeki temel değişimler, takip eden hiçbir somut değişiklik olmamasına rağmen, diğer her yerde değişik tepkiler aldı. Uzun bir süre için birçok hayat tarzı az bir maddî değişiklikle devam ediyor göründü. Ancak bu yanıltıcıydı. Genellikle gerçekte bu hayat tarzlarının etkinlik itibarıyla kesin sonuçları olmasına rağmen dış gözlemcilerin gözlemlemekte yetersiz kaldığı bir bozulma yaşıyor olduğu da bir vâkıaydı. Ancak bundan farklı olarak da, tek bir kültürel özelliğin hayatî anlamı —örneğin ulaşımın ilkel bir şekli— hızlı posta arabası devrinde, demiryolu devrinde ve otomobil devrinde başka başkaydı. Buna benzer olarak, kelimelerin belirli bir şekli, örneğin bir inancın beyanı, "herkesin" sahip olduğu geçerli bir fikir açısından basitçe hâlâ âdetten sayıldığı zaman başkadır; önemli kişilerin kabul etmemelerine karşın, şu anda idealize edilen bir geçmişe bağlılık içinde, aslında geleneksel olduğunda çok daha başkadır. Tüm kaderleri teknikalistik bir içerikte belirlenmekte olan insanlar için, tarihî açıdan önem taşıyan nitelik, dışsal biçimin devamlılığı değil, kendi yöntemlerinin bu içerik içindeki anlamıdır. Aynı zamanda, teknikselleşmiş alanlardaki değişikliğin hızı da diğer yerlerde somut etkiler uyandırdı. Siyasî ve iktisadî uygulamaların ve insan düşüncesinin açık evrimi de dünyanın teknikselleşmemiş yörelerinde gerçekten çok hızlıydı.

Ancak, Teknik Çağdaki tarihî eylemi belirginleştiren nitelik, tarihî olayların global bağlamları içinde hızlandırılmasından çok medenîleşmiş yaratıcılığın sosyal temelinde meydana gelen bir değişimdi. Teknikleşmiş yörelerde, kitle toplumunun ilerlemesiyle, okumuş şehirli seçkin zümre ile köylü zümre arasındaki eski ayrım önemini yitirdi. Teknikalizm dünyaya yayıldıkça, tedricen her yerde aynı şey olacaktı. Ancak bu sırada, teknikleşmemiş yörelerde, kültürel faaliyette yaratıcı ve önemli olan şey, şehirli seçkinlerin tarım

toplumu içerisindeki sorunlarına değil, teknikleşmemiş seçkinlerin teknikalistik bir dünyadaki sorunlarına bağlıydı.

Teknik Çağdaki dünya tarihinin hâkim vâkıası, teknikleşmiş toplumlar ile teknikleşmemiş veya az-teknikleşmişler arasındaki, sosyal iktidar açısından var olan muazzam bir tezat olmuştur. Bu, bir iktidar boşluğu; veya daha umutlu biçimde söylenirse, dünyayı, başından beri kaçınılmaz şekilde birbirlerine bağlı olan, ancak birbirlerini anlamayı şaşırtıcı derecede zor bulan iki insan grubuna bölen bir kalkınma gediği yaratmıştır. Kipling'in "Doğu Doğudur, Batı Batıdır ve ikisi hiçbir zaman buluşmaz" sözünde ifadesini bulan, bu şaşkınlıktır. Kalkınma gediğini belirleyen çizgi, bu tip çizgilerde olduğu gibi, kesindir. En önemli nokta, bir bütün olarak belirli bir millî toplumun yeni kalıpları en ileri Garp ülkelerindeki ilerlemelerle aşağı-yukarı aynı hızda alıp almadığıdır. Bunu gerçekleştirenler kendi sınırları dahilindeki "geri" yörelere rağmen, bütün üzerinde bir güç denkliği konumunu koruyabildiler veya en azından böylesi bir durumu korudukları görüntüsü verdiler; bunu gerçekleştiremeyen ve gene de kendilerini aynı dünya pazarında ve aynı siyasî ağda bulanlar uzun vadede nisbî güç seviyelerinin durmadan kötüye gittiğini anladılar; ileri ülkelerde ekonomiler ve kültürler yaratan güçler, onlarınkini parçaladı ve bunlar, nisbeten düşük yatırım seviyeleriyle, "az-gelişmiş" ülkeler oldular.[10]

Kalkınma gediği bazı ırk üstünlüğüne dayalı (etnosantrik) terimlere yeni bir anlam yüklemiştir. "Batılı" terimi, en azından Avrupa ile bir bağlantısı ol-

10. Batının Dönüşümünün dünyanın Batılı olmayan yöreleri üzerindeki etkilerinin en azından iktisadî yönünün, kısaca en iyi teorik açıklaması Gunner Myrdal'in *Rich Lands and Poor: The Road to World Prosperity* (New York, 1957), İngilizce başlık: *Economic Theory and Underdeveloped Regions* (1957)'ında bulunur. Myrdal piyasanın serbest işleyişinin başlangıçtaki eşitsizliklerin küçük farklılıkların bile birikimi yoluyla abartılmasına meylettiğine ve bir yörenin sahip olabileceği herhangi bir avantajı ödüllendirerek ve bu şekilde onunla ortak piyasa yapısında yer alan diğer yöreleri cezalandırarak, yöreler arası farklılıkları yoğunlaştırdığına dikkat çeker. Böylece bir yöredeki iktisadî gelişmenin, bu gelişmiş bölge ile artan şekilde daha dezavantajlı şartlarda rekabet etmesi gereken diğer yörelerdeki ekonomiyi bunaltan "geri tepki"lerinin bu iktisadî gelişmenin komşu yörelere beraberinde götürdüğü gelişmeyi teşvik edici "yayılma etkileri"nden normalde her zaman için çok daha baskın olduğunu belirtir. Ondokuzuncu yüzyıldaki dünya piyasası bu prensibi mükemmel şekilde ortaya koyar ve Myrdal bunu etkin olarak gösterir. Maalesef diğer çoğu iktisadî gelişme teorisyenleri bunu hesaba katmazlar; çok sık olarak herkesin (sıfırdan) başladığını veya gecikmiş olanların bile gelişmiş ülkelerde bulunan teknik becerilerce sağlanan etkin avantajlara sahip olduklarını varsayarlar. [Yazarın ek notu: Uzun süredir şehirli hayata geçmiş, oldukça medenî ve daha o zamandan dünya çapında bir teşkilat haline gelmekte olan unsurla en yakından iç içe Batılı olmayan topraklardaki (şehirsiz ve daha uzak yörelere zıt durumda) geri tepme etkilerinden biri nüfus patlamasının endüstrileşmeden önce olmasaydı ve bu nedenle endüstrileşmeye geçiş dönemi için tarımsal fazlalığın içten yaratılması çok zorlaştı. R.S.]

duğu sürece, teknikleşmiş topraklar için oldukça geniş bir anlamda kullanılmaktadır; bu mânâda Garbın tamamını ve doğu Avrupa'nın da hıristiyan topraklarını kapsamıştır. "Az-gelişmiş" ülkeler, en azından, şehirli bir kültüre sahip olduğu ve Ökümen'deki tarihî bileşimde yer aldığı sürece "Doğulu" terimi, "Batılı" teriminden daha geniş anlamda karşılık bulmuştur; Avrupa'nın batısında Fas'tan Çin-Japon Uzakdoğu'suna kadar dünyanın tüm İslâmî-Asyaî bölümleri için "Doğulu" terimi kullanılmıştır. Bu iki terim kelimenin tam anlamıyla, ancak beceriksizce, ifade edilen (özellikle ondokuzuncu yüzyılda) tuhaf tarihî gruplaşmaya, Teknik Çağa atfen kullanıldığında geçerlidir.

Müslüman halkların ondokuzuncu yüzyıl ve sonrasındaki sorunlarının sürekli ilerlemenin bazı normal standartlarında "geri kalmaları"nın sonucu olmadığı; ve genellikle sanıldığı üzere, ne dinî bilgisizlik, ne de siyasî yetersizlik gibi, İslâmîleşmiş kültür dahilindeki noksanlıklara atfedilemeyeceği sanırım açıklık kazanmıştır. İslâmîleşmiş iktidarın çöküşünden, her medeniyetin bir organizmaymış gibi filizlendikten sona yaşlanıp çürümesi biyolojik kuralını örnek gösterircesine bahsedemeyiz. Olsa olsa (biyolojik terimler yerine iktisadî terimler kullanarak) bir toplumun, belirli bir doğrultudaki yatırımları fazlasıyla teşvik etmesi sonucu, yeni şartlar diğer yatırım türlerini daha kârlı kıldığında, kaynaklarını hızla bu yöne kanalize edemeyeceği söylenebilir; İslâmîleşmiş kültürün Tarım Çağının ihtiyaçlarını mükemmel şekilde karşılaması, böylesi bir ilerleme için temel teşkil etmeye yardımcı olmuş olsa da, onun bu devrin ötesine ilerleyişini bir dereceye kadar engelleyebilirdi. Ancak böyle bir yargının geçerliliği bile su götürür. Eğer Dönüşüm bu yer ve bu zamanda meydana gelmemiş olsaydı, daha sonra İslâmîleşmiş ortamda oluşamayacağını düşünmemizi gerektiren esaslı hiçbir dayanak yoktur.

Ortaya koyduğum bakış açısı yalnızca saf biçimde Batıcı olanların değil, Batılı çoğu hıristiyan ve yahudinin de bir dereceye kadar kabul ettiği genel Batıcı dünya tarihi imajına temelden ters düşüyor. Bu imaj Ortaçağ Garp nosyonları ile doğrudan süreklilik göstererek, dünyayı üç bölüme ayırır: hiçbir tarihleri olmadığı düşünülen İlkeller; belirli bir zamanda muazzam kültürler ortaya çıkaran, ancak kesin uyum arayışı içinde daha sonra duraklayan ve gerileyen Şark; ve son olarak da, aslı Yunanlı dehalarca ortaya konulan; daha sonra Hakikatı ve Özgürlüğü, böylece de, başta Şarktan daha az görkemli olsa da, sonunda Modernliğe ve dünya hâkimiyetine yol açan bir İlerlemeyi husule getiren, (keyfî bir hükümle klasik Yunan ile Latin Garbın terkibi olan) Batı. Bu düşünceye göre, "Şark"ın geç kalmış bir tezahürü olarak İslâmîleşmiş kültür, olsa olsa, önceki kültürel başarıların bir sonraki zamanda yeniden şekillenmesidir ve kısa sürede, normal "Şarklı" duraklama tarzıyla tamamen bozulmuştur. Bu, modern Batılı bilginlerce, hemen hemen tam bir ittifak içinde böyle yorumlanmıştır. Diğer yandan, Batıda en normal şekilde gösterildiği gibi, Modernlik çağlar süren ilerlemenin en son aşaması olacaktır. Gene bu dü-

şünce ile uyum içerisinde, bu bilginlerin birçoğu, İslâm üzerinde —teknikalizmin değil— "Batının ani etkisi"nden Batı kültüründe meydana gelmiş ve oradan sonra da İslâm toplumu ile tüm dünyada oluşmaya başlamış yeni birşey olarak bahsetmekten ziyade karşılaştırılanlar sanki iki çağ değil de iki toplummuşcasına, sanki Batının ilerlemesi sonunda müslümanların ondan kaçamayacakları bir noktaya erişmişcesine bahsetmektedirler. Belirleyici etken, Batıda ortaya çıkmış bulunan sosyal sürecin *dünya*daki *yeni seviyesi* değil de, sanki Batının kısa sürede yeni aşamalar gösteren yeni *uzantıları* imiş gibi; yeni çağı, fiilî teknikalizmin ardından geldiği 1600'lerden ziyade, Batı medeniyeti ve diğer medeniyetler arası ilk kapsamlı ilişkilerin başladığı 1500'den başlatmak, bu tavrın bir belirtisidir.

Bu tip düşüncelere İslâmî tarihte de rastlamıştık. Bu çalışmam boyunca, çeşitli köklü biçimde yanlış izlenimlerin, yanlış biçimde şekillendirilmiş sorulara ve kanıtların yanlış bir şekilde değerlendirilmesine yol açarak İslâmî çalışmaları nasıl çarpıttıklarını göstermeye çalıştım. Dördüncü Kitaba önsözün özet çizelgesinde göstermiş olduğum gibi, Batıcı dünya imajına, bu çok yanlış izlenim de dahildir. Ancak İslâm toplumunun geleneksel tarihinde, Batıcı dünya imajının etkisinin, Modernliğin müslüman tarihiyle olan ilişkisini kavramlaştırmamıza, belki de başka hiçbir noktada, daha doğrudan bir müdahelesi olmamıştır.[11]

11. Batıcı önyargıların ortaya çıkışının özel yollarıyla ilgili olarak İslâmî çalışmaların tarihi (İngilizce orijinalde cilt 1, sayfa 39) bölümüne de bakınız. Batıcı dünya imajı ilk esaslı ifadesini Hegel'in tarih felsefesinde buldu ki, halihazırda dünya-tarihsel sentezi esas alan en son denemelerinde de izlerine rastlanabilir. İslâm ve İslâmîleşmiş kültürün ele alınışındaki zorluklar bu eğilimi daimî kılar. Orta Çağlardan beri İslâm Batının lanetli düşmanı ve çarpık taklidi olarak görülmüştür; böylesi bir tavrın bu kadar geç bir zamanda bu kadar muazzam biçimde belirginleşmesi eski Deccal (anti-Christ) görüşlerine uygun olabilir, ancak Aydınlanmanın ilerleme nosyonu için bir tökezdir. Osmanlı tehdidi sonunda geriledikten sonra sadece tarihsel çalışmalardan değil, felsefe ve hatta din çalışmalarından bile vicdanî bir rahatsızlıkla da olsa İslâm rahatça gözardı edilebilirdi ve genelde de öyle oldu. Yüzeysel olarak Batılı tarih imajından muazzam farklılık gösteren Spengler ve Toynbee (ikisi için de Roma'nın çöküşünün Batıcı anlayışı için paradigmatik olmasına rağmen) için bile İslâm zorluklar çıkardı; ikisi için de İslâm toplumunun tarihi acaip şekilde kural dışıydı. William Mc Neill'in önemli çalışması *The Rise of the West*'te bile —bazı standartlara göre bugüne kadar yazılmış ilk gerçek dünya tarihi— onun Toynbee'ye benzer şekilde, Batılı olmayan kültürlerin öneminden ve çalışmasını oluşturmadaki antropolojik bir geçişin etkisinden haberdar olmasına rağmen, (ve elinizdeki çalışmanın daha önceki bir versiyonunu kendi görüşlerinin oluşturucusu olarak nazik bir şekilde alıntılamasına rağmen) İslâm'ın değerlendirilmesinde Batıcı imaj hâlâ kendini gösterir. Onun çalışmasında beni rahatsız eden husus İslâmiyete olan sözde lütufkârlığından veya Yüksek Halifelik Döneminden sonra İslâm toplumunun durgunluğu görüşünden bile çok onun 'Batı'nın yüce yeni ufuklar açan özelliklerini inatçı şekilde abartmasıdır —ki İslâmiyete karşı olan tutumu, ancak bunun bir yan unsurudur.

1789 KUŞAĞI

Yaklaşık 1776'dan 1815'e kadar faal erkek ve kadınlar, doruk noktası 1789'a yerleştirilmesi gereken bir *sensu largo* oluşturdular. Sadece büyük Fransız Devrimini değil, yeni Amerikan cumhuriyetlerinin kuruluşunu ve Napolyon'un kıt'a çapında uyandırdığı sarsıntının dalgalarını da gören 1789'un bu hayret verici kuşağı doğru bir şekilde kayalar arasında ortaya çıkmış olan basıncı düzenleyen bir depreme benzetilmiştir. Dönüşüm devri boyunca, sosyal ve iktisadî kuvvetler arasındaki fiilî denge sosyal ve siyasî hayatın yeni etkilere daha yavaş tepki gösteren biçimlerinde giderek yetersiz şekilde ifade olundu. Doruğa ulaşılan bu kuşakta, neticedeki gerginliğe, uçurumdan bir kayanın yuvarlanması gibi, anî bir teslimiyet sözkonusuydu; toplumun kabul görmüş kalıpları şu veya bu şekilde yeni teknikalistik gerçekliklere göre yeniden ayarlandı. Bu çabuk uyum sağlama aşaması, kuşağın tüm kayda değer tahavvüllerinin sebeplerini doğrudan açıklayamaz. Bu değişikliklerden, buharlı makina üretiminin geniş çaplı kullanımı gibi, bazıları aynı kuşakta (1785) öncelikle mütemadiyen birbirine eklenen süreçlerin nihaî noktasını belirler. Ancak, bunlar bile zamanın müthiş olaylarıyla hızlandırılmış ve hatta zorlanmıştır. O kuşağın olayları, müdafaası giderek imkânsız hale gelen sosyal durumların yeniden ayaklanması yanında, açık ve değişken şartlar altında o zamandan birikim halindeki bir sürecin yoğunlaşmasıyla, tarihte çığır açan olaylar haline gelmişlerdir.

Aynı nokta, gene bu kuşakta Avrupa'nın dünya hegemonyasının tesisinde de geçerlidir. Bu hegemonya Napolyon döneminin sonuna gelindiğinde tüm Doğu Yarımküresinin şehirleşmiş bölümlerinde kaçınılmaz bir siyasî vâkıa halini aldı; içeride ve dışarıda dahi *Umsturz* arasında hiçbir gecikme yoktu. Onsekizinci yüzyılda, İslâmî-Asyaî bölgelerdeki Avrupa kudreti büyümekteydi, ancak henüz her yerde sistemli biçimde hesaba katılacak kadar yeterli düzenlilikte veya belirginlikte değildi. Dünyanın Papa tarafından İspanya ve Portekiz arasında pay edilmesi yalnızca bir jestti; dünya Papanın idaresinde değildi. Dünyanın şehirleşmiş bölümlerinde, Fransızlar, İngilizler ve Hollandalılar arasındaki sonraki çatışmalar bile öncelikle ticarî merkezler ve sadece az bir ölçüde, bazı elverişli durumlarda, Güney Denizleri yöresindeki çeşitli saha etkinlikleri için olmuştur. (Bazı tarihçilerin onsekizinci yüzyıl Anglo-Fransız savaşlarını "dünya savaşları" olarak adlandırmak istemeleri, mâkul olmayan bir sezinlemedir.) Örneğin, Çinliler, onsekizinci yüzyılda Rusları iki ülkenin başkentlerine eş uzaklıktaki bölgeden geri sürmeyi başardılar. Ancak Napolyon savaşları sırasında Avrupalı güçler askerî ve iktisadî kuvvetlerini azamîye çıkarttılar ve süreç içerisinde tesadüfen çoğu müslüman toprağının içişleriyle yakından ilgili hale geldiler.

Avrupa İttifakının tohumunun atıldığı Viyana Kongresine gelindiğinde,

Avrupalı güçler Papanın bir zamanlar sezinleme yoluyla çıkardığına benzer bir fermanı gerçekten çıkarabilecek durumdaydılar ve ondokuzuncu yüzyıl boyunca dünyanın tüm köşelerindeki işler, gerçekte, bu Güçler arasında halledilmişti. Bazı durumlarda ne Avrupalılar ne de yöre insanları ilk başta bu gerçeğin henüz tamamen farkına varmadıysalar da, yarıkürenin geri kalan tüm şehirli toprakları daha o zamandan, siyasî açıdan Avrupalıların merhametine kalmıştı. Çin ve Japonya'nın yer aldığı Uzak Doğu'da, Napolyon yılları soyut olarak belirleyici olsalar bile, dünyanın siyasî tahavvülü bir zaman için kılık değiştirmişti. (O zamandan belirgin büyümesini gerçekleştiren afyon ticareti bir göstergedir.) Batının ezici gücünün farkedilmesi için daha bir kuşak vardı. Özellikle İslâmîleşmiş bölgenin ana bölümleri, Doğu Yarımküresinin en büyük bölümü, ya toptan istila veya daha soyut müdahaleler yoluyla çabucak Avrupalıların kontrolüne geçmişti ve burada gerçeği gizleyen hiçbir şey yoktu. Malezya ve Hindistan'da devamlı olarak, Mısır'da da bir süre için iç bölgelerdeki müslüman ahali modern Garp silahlarıyla baskı altına alındı. Diğer yerlerde, özellikle Osmanlı imparatorluğunun büyük bölümünde, 1789 kuşağı kuvvet açısından Garbın üstünlüğünün geri dönülmez bir şekilde onaylanmasını sağladı. Hemen hemen dünyanın tüm İslâmîleşmiş bölümünde ve bu bölümün hıristiyan, hindu ve budist yerleşim bölgelerinde, herhangi bir devlet adamı, tüccar ve hatta gerçekten maceraperest düşünürlerle olan ilişkilerdeki esas dayanak noktasının Teknik Çağ Avrupa'sı olduğunu, bu kuşak öğrendi. 1789 kuşağı, Avrupa'da olduğu kadar, hemen hemen diğer her yerde de, olayların akışını tayin ediyordu.

Olanlar tamamen Avrupa içindeki ani gelişmenin bir yan ürünü değildi; kısmen de, kendi iç işleyişinde Avrupa'da vuku bulan olaylar Avrupa'nın etkin dünya hegemonyasının kurulması, bir dereceye kadar, Avrupa içinde bir süredir en azından saklı kalan patlama halindeki bir eğilimin (İngiliz Sanayi Devrimi gibi) baskı altında yoğunlaşmasıydı: Avrupa'daki yeni sorunların ışığında, Avrupalılar önceden çok az haberdar oldukları güçler keşfettiler ve bunları daha da geliştirdiler. Ancak etkin bir hegemonyanın kurulması, onsekizinci yüzyılda Garbın en ciddî şekliyle mevcut bulunduğu müslüman topraklardaki bir düzenleme sürecini de, en azından (hiç şüphesiz Avrupa'da vuku bulan olaylar tarafından benzer şekilde hızlandırılan) belirli durumlarda cevapladı. Yeni güçlenen Garplıların faaliyetleri, hemen hemen fark edilmeyen bir biçimde, müslüman ülkelerdeki kuvvetlerin iç dengesini, bazı yerlerde biçim ve gerçeklik arasındaki gerilimin mevcut kalıplarını savunulamaz kılıncaya kadar, değiştirdi. Avrupa'da olduğu gibi yeniden düzenlemeler oldu. Ancak farklılıklar değişik türden olmuştu ve yeni düzenlemeler, buna mukabil olarak, Batıdakilerden farklıydı.

Batıdaki yeniden-düzenlemeler hayatın çok çeşitli yönlerinde gelişmekte olan, toplumun teknikleşmesinin resmî kurumlarda apaçık ortaya konması

yönündeyken, İslâmî-Asyaî bölgelerde veya bu bölgelerin o sıralar esaslı bir yeniden şekillenme yaşayanlarında açıkça ortaya konulması ve bir çeşit düzene sokulması gereken konu, gelişme farklılığıyla ortaya çıkan iktidar ilişkileriydi. Yerel lüks sanayilerinin ve ticaretin Batının rekabetiyle en fazla zayıflatıldığı yerlerde toplumun tüm dengesinin artık tamamen bozulduğu açıkça belirdi.[12] Eski ticaret sınıfının zayıflamasıyla, özellikle İslâmîleşmiş toplumlarda tarım-karşıtı etkinliğiyle önemli olan bir ögenin yok olduğu görüldü; buna ilaveten, bilhassa güdülecek politikalara ilişkin kararların Batı üzerinde odaklaşması zorunlu olduğunda eski yönetici ögeler yetersiz kaldılar ve bu yetersizlikleri, onsekizinci yüzyıldaki büyük imparatorlukların beraberlerinde gelişen zayıflıklarıyla yerel olarak arttırıldı. Ayrıca refah ve düzenin eski temellerinin zayıflatılmasıyla birlikte, Batı ile oluşan yeni iktisadî ilişki, alışılmamış bir önem kazanan alım-satım için yeni imkânlar sağladı.

Daha sonra, yeniden-şekillenme, 'sömürge' düzeni olarak adlandırılan bir biçimde oluştu: sömürge düzeni siyasal topluma egemen olan rejim ve de ekonomi açısından bir veya daha fazla sayıda Batı ülkesine bağımlılığı ifade ediyordu. Genel konuşursak, bağımlı toprak, Batıda kurulmakta olan sınaî süreçleri besleyen ihraç malları —normalde, hammaddeler— üretmeye başlıyor; karşılığında, Batılı sanayilerin ürettiği ucuz hazır malları alıyordu. Bununla birlikte, bağımlı ülke böylesi bir ticareti devam ettirmek ve bu kalıptan sapma yönündeki yerel teşebbüsleri önlemek için, gerekli türden bir düzen garantı edebilecek bir siyasal toplum oluşturdu: bu siyasal toplum Teknik Çağ-öncesi çeşitli tipik alternatif güç odaklarının ortadan kaldırıldığı bir tür mutlakiyetçilik ihtiva ediyordu. En sıkı alanlarda yeni tamamlayıcı bağımlılık düzeni, devrimci bir etkiyle derhal yerleştirildi. Diğer yerlerde, yüzyılın seyri boyunca biraz daha yavaş biçimde yerleştirildi. Her iki durumda da bilfiil Batılı bir idarenin bulunup bulunmaması, bu yönde belirleyici bir fark yaratmadı.

En çarpıcı üç örnek, Teknik Çağın ortaya çıkışının İslâmîleşmiş toplumlarda alabileceği çok çeşitli biçimleri gösterecektir. Fransız Devriminden önceki onyıllarda doğrudan işgal edilen Bengal onu takip eden onyıllarda tüm Hindistan'ın İngilizlerce istila edilmesi için üs oldu; burada Batılılarca bağımlı bir rejim kuruldu. Mısır'da ise, Fransız orduları orayı kısa süre işgal ettilerse de, *Umsturz* yeni meydan okumaya kendiliklerinden karşılık veren yöre insanlarının işiydi; ve bu, genelde Osmanlı imparatorluğu için de geçerliydi.

12. [Yazarın ek notu: Esasen, 1789 kuşağındaki müslüman yöneticiler, müslüman lüks zanaatının ortadan kalkmasını ve bunun sonucu olarak, tarımsal bir temelden bağımsız olan şehirli refahın kuyusunun kazılması dahil, onsekizinci yüzyıl boyunca gelişmekte olan bir durumu göğüslemeyi deniyorlardı. Böylesi bir durum nisbeten çokça şehirleşmiş müslüman topraklarda özellikle tahripkâr olmuştur. R.S.]

Son olarak, Volga Tatarları arasında, büyük ölçüde kendi istekleriyle Batı Dönüşümünde yer alan —ve sonradan diğer müslüman topraklarda da bağımlı bir düzenin kurulmasında esaslı rol oynayan— bir müslüman cemaati görüyoruz.

BENGAL VE HİNDİSTAN'DAKİ YENİ DÜZEN

Hindistan'ın İngilizlerce istilası, İslâmî kültürün en önemli alanlarından birinin doğrudan Avrupalılarca işgal ve idaresinin klasik bir örneğini teşkil eder. Avrupalıların onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllar arasında kendi içlerinde yaşadıkları tahavvülleri ve buna bağlı olarak Dönüşümün anlamını ve dolayısıyla kesin etkisini de tesadüfen gösterir. Bu açık istilanın, İngiliz ve Hint ahalisi arasındaki ilişkilerde vuku bulan ve İngiliz yönetimi açısından her bakımdan ayrı bir önem taşıyan bir değişikliğin basit sonucu olduğu söylenebilir.

Onsekizinci yüzyılda, gördüğümüz gibi, Avrupa'nın gücünün ve prestijinin Hindistan'da artmasına rağmen Bengal ve Andra kıyısı ile Madras ve Bombay şehirlerindeki İngiliz ticarî topluluğu hâlâ iki yüzyıl öncesinden çok da farklı olmayan bir temelde varlığını sürdürüyordu. Bengal'in yağmalanması gerçekte Avrupalıların yeni gücünü temsil etti; ancak bu güç daha az güçlü oldukları önceki bir zamandaki önkabuller içinde ifade bulmuş bir güçtü. Bu nedenle eşi-benzeri olmayan bir sorumsuzluk içindeydi. İngilizler, Bengal ve Bihar'ı beraberce sömürdükleri yerli tüccar sınıfla esasen eşit biçimde yaşadılar. İngilizlerin mahallî geleneğe uyarak haremler kurdukları bilinmekteydi ve —Timur imparatorluğunun resmî temsilcileri olarak— yönetimde Farsça'yı kullanmaya doğal olarak devam etmişlerdi. Eski tutumların idamesi ile Bengal'in mahvolması, ticaretin kârlı bir şekilde devam edebilmesi için Avrupalıların yeni gücünün kontrol edilmesi gerektiğini yeterince açık şekilde gösterdi. Peki, bu kontrol Avrupalılar tarafından yapılmazsa kim tarafından yapılacaktı ki? Bengal'de doğrudan İngiliz idaresini kuran (1772-95) Warren Hastings'in yaptığı reformlara, açıkça, ticarî çıkarlardan dolayı gereksinme duyulmuştu. Buna rağmen, bu reformlar hemen hemen o zamanın ilerisindeydiler. Bunlar, yerli İngilizlerden o kadar yoğun bir tepki çekmişti ki, meslektaşları Hastings'i anavatandaki İngilizlerin ilk defa Hindistan'daki İngilizlerin durumuna toptan, uzun uzadıya, ve kendilerini şaşkına çeviren bir şekilde bakmalarını sağlayan uzun bir yargılamaya (1788-95) tâbi tutmuşlardı. Hastings sonradan beraat etti, fakat kamuoyu onun firmasını mahkûm etti. Mahkeme, Fransız Devriminin ortasında devam ettiğinden, İngiliz kamuoyunun ilgisi bir yüzyıldan daha fazla süreyle Hindistan'a ilişkin yüksek sorumluluğun bilincine vardıracak şekilde uyandırıldı.

Kamuoyunun Hindistan'daki İngiliz yönetimlerinde bu kadar şoke edici bulduğu, fakat reformcusu Hastings'in bile kendisini bir ölçüde suçlu sayacağı

kadar bu yönetimlere yer eden husus, Drake'in zamanında şüphesiz kimseyi şaşırtmazdı. Bu farkı yaratan, *idarî sorumluluk standartlarının yükselmesiydi:* artık idarenin kendi içinde iktidar ve şanın değil, sivil düzenin saf bir aracı olarak etkin ve önceden belirli bir şekilde organize olması beklentisi gündemdeydi. Örneğin, Hastings, Ganj havzasındaki, Londra'da kendi topraklarını pekâlâ yöneten "özgür insanlar" olarak övülen komşuları (müslüman) Ruhelaların üstesinden gelinmesi için müttefiki olan (müslüman) hükümdara yardımcı olduğundan dolayı suçlandı. İngilizler şimdi uzakta olsa bile, kanun ve düzene herşeyin üstünde savgı göstermeliydiler. Hastings'e karşı ana noktalardan biri de, İngilizlerin hanımlara daha önceden özel bir garanti vermesinden sonra Avad hükümdarını (İngiltere'ye olan borcuna mukabil) kadın akrabalarını soymaya teşvik etmesiydi; bu, kişisel arzuların kusursuz, gayrişahsî, teknik olarak işlev görmesi gereken bir idareye burnunu sokma demeye geliyordu.

Bu yargılamada, haksızlığa karşı duyulan öfkenin aldığı ahlâkî ton, klasik Romalılarınkini çağrıştırır. Burke, Hastings'e saldırırken, aklının bir köşesinde Çiçero'nun Verres'e karşı özenle hazırlanmış söylevi vardı. Bu şiddetli ahlâkî tonun kendisi, Hindistan'ın İngiliz istilasında önemli bir ögeydi. Ancak uygulamada Roma'daki benzerinden ve diğer sayısız halktan oldukça farklı sonuçlar doğurdu. Hastings'in deneme kabilinden olan reformları, kendisinden sonra yerini alan Cornwallis tarafından, Çiçero'nun desteklediği jüri reformundan çok daha temel bir yeniden yapılanma ile, başarılı şekilde talep edildi. Esasında hem Hastings, hem de Cornwallis, ticaret yapan şirket tarafından, tüccarların şahsî çıkarlarının üstünde ve bunlardan ayrı olacak bir yönetim mekanizması oluşturmakla görevlendirilmişlerdi. Bu, basitçe, bir bakıma, yağmalanmış ülkede, gerekli düzeni yeniden oluşturmak demekti. Ancak bunu, teknikalistik bir dünya düzeniyle bütünleşme temelinde yapmak demekti. 1786'da belki hemen hemen Timurîler idaresinde var olanı kadar etkin bir şekilde işleyen mâkul bir vergilendirme sistemi yürürlüğe konuldu. Fakat, Cornwallis bunun ötesine gitmekte sabırsızdı. Yeniden başlatılan tarımsal bozulma pahasına bile olsa, hükûmetin dikkatini şimdi esas ilgi odağı olan teb'alarına yaptığı hizmetlere çekebilmesi için vergilendirmeyi önceden belirlenebilir, bütçesi çıkarılabilir bir temele oturttu. 1790'da Bengal'in —o zamana kadar bir müslüman tarafından yönetilen— en yüksek mahkemesi, müslüman ve hindu danışmanlarıyla beraber, bir İngiliz idaresine bağlandı. Yargı sistemi, diğer hususlar yanında, her mevkiden kişilerin üzerinde olduğu kadar birleşik "hükûmet"in de üzerinde olan daimî yargılama hakkına sahip mahkemeleri de içerir şekilde, modern İngiliz yöntemleriyle, yeniden yapılandırıldı. Cornwallis Hindistan yönetiminin sonraki yayılışını desteklemek için, 1793'e kadar, anahatlarıyla tatminkâr olduğu görülen genel bir uygulama ortaya koymuş durumdaydı.

Cornwallis ve takipçileri, Clive'le beraber Bengal'e üşüşen ve Hastings'in uğraşmak zorunda kaldığı maceraperestlerden daha iyi bir sınıfı cezbetme avantajına sahiplerdi. Dönüşümün etkileri daha da belirginleşmeye başlayınca, Avrupalılar, kendi kültürlerinin Güney Denizlerindekilerden açıkça daha üstün olan kendine ait bir dünya oluşturduğunu yavaş yavaş hissettiler. Beraberinde, şimdi, bunun meyvelerini cahil kâfirlere aktarma misyonu taşıdıklarını idrak ettiler. 1793'te Madras ve Bengal'e varan Protestan misyonerler, açıkça bu ruh hali ile gelmişlerdi. Kanun ve düzen adına Bengal'i yönetmek için gönderilen iyi yönetici ve hâkimleri şevklendiren ruh da pek farklı değildi. Bu yeni insanlar eşlerini de beraberlerinde getirdiler ve tropikler izin verdiği sürece, saf bir Batılı hayat sürdürme kararında oldular. Bu nedenle "yerliler" ile sosyal eşitlik ve dolayısıyla evlilik ilişkileri pek uygun görülmedi. Aynı zamanda, —gerçekte, aynı ruhla— yerlilerin kaderini düzeltmek için büyük bir sorumluluk duydular. Özellikle misyonerler matbaalar kurdular ve kısa sürede hem İncil'i, hem de modern bilimler üzerine çalışmaları Bengal dilinde yayınlamaya başladılar. Bu çalışmalar kısa sürede eski okulun "şarklılaştıran" âlimlerinin de son zamanlarda yayınlamakta oldukları Farsça ve Sanskritçe kitaplardan çok daha büyük bir pazara sahip oldu. Büyük Dönüşümün sadece askerî ve ticarî yan ürünleri değil, bazı temel veçheleri Bengal'de ve hemen sonra Hindistan'da yeniden yankılandı.

Ancak hiçbir küllî teknikalistik evrim vuku bulmadı. Bunun yerine, teknikleşmiş toplumun uzantısı değil de tamamlayıcısı olan, bağımlı bir role uygun bir sosyal düzen, genel olarak yeniden düzenlendi. Bu bağımlı topluma, modern teknoloji ve bilim gibi şeyler sadece Batının inkâr edilmez üstünlüğünü ahlâkî ve maddî olarak olabildiğince kuvvetlendirmek üzere girdi. Bengal, daha temelde, çekirdek kurumsal özelliklerden ziyade, dönüşümün tam yol ilerleyen ani etkilerini hissetti. Bu etkiler, ekonomiye, sosyal yapıya ve entellektüel sınıfa olan etkilerine göre özetlenebilir.

Bengal hükûmetinin uzaktan buyrukları Cornwallis'in de çözmeyi ümid etmeyeceği hayatî bir sorunun üstesinden gelemedi. Bengal'in Merverîler ve İngilizlerce yağmalanmasının Bengal esnafına, özellikle pamuk dokumacılarına yıkıcı etkileri olmuştu. Bengal'in üretimini şimdi kontrol altında tutan İngiliz ticaret politikasının kaprisleri 1779'dan sonra, İngiliz tüccarlarının bağlı olduğu Avrupa pazarının savaş nedeniyle kapanmasıyla daha ileri bir durgunluğa neden oldu. Ancak en önemlisi, en azından 1790'dan sonra İngiliz makinaları çıkışlı pamuklu dokumalarla olan rekabetti. Bundan dolayı, Bengal sanayii bir türlü kendine gelemedi; İngiliz ticaretine karşı özel önlemler alarak bunu düzeltmek, İngiliz hükûmetinin aklına pek gelmezdi; gerçekte bu, Bengal'de düşünülmesi bile imkânsız, Japonya'dakine benzer bir tecrit olmaksızın gerçekleşemezdi. Bundan dolayı tarım, Bengal ekonomisinin uzun bir

süre için tek geçim kaynağı haline geldi. Ancak bu aynı tarım değildi. Tarım, ondokuzuncu yüzyıl boyunca artan şekilde yerel yiyecek üretimine değil dünya pazarının sanayileşmiş sektörüne hammadde üretmeye, özellikle çivit ve hint kenevirine dönük hale gelmişti. Böylece Bengal, Teknik Çağ toplumunun iktisadî açıdan tipik bir bağımlısı olma safhasına girmiş oluyordu.

Hem böylesi bir üretimi yönetmek, hem de dünya pazarının kaprisleriyle iç içe olmak, Bengal köylüsüne son kararın teknikleşmiş dünya düzenine ait olduğu bir iktisadî rejimi kabullendirdi. Cimriliğe, tasarrufa ve gruplardan çok kişisel başarılarda ifade bulan tatminlere dayalı teknikalistik özellikleri bizatihî oluşturabilmek için köylü temel olarak belirli bir miktar sermaye birikimine ihtiyaç duyacaktı; çünkü buna ters düşen bir şekilde, grup olarak genişleyen birleşmeler, kişisel girişime dayalı uzun-vadeli yatırımlardan çok daha az pahalı olabilirdi. Ancak, piyasa mekanizması, en azından belirli teknikalistik özellikler geliştirilene kadar köylünün sermaye birikimi aleyhine işledi. Köylü, kısır döngü içindeydi. Kendi kültürel yöntemleri gerçekte teknikalistik bir yönde gelişmedikçe bir parçası oldukları daha büyük düzenden maddeten ve ahlâken yabancılaşmaya mahkum idiler.

Genişleyen birleşmeler kötü bir anlam kazandı: şimdi temelde uzlaşılan bir sosyal kaynaşmanın onayından çok, gayrişahsî şekilde acımasız bir kanunî bağlamda artan bir kişisel borçlanma anlamını tazammun etmeye başladılar. Her yeni kuşak ne pahasına olursa olsun kendi birleşmelerini yapmak zorundaydı: diğer seçenek, hazin biçimde birşey elde edilmeyen kişisel tecritin içine çekilmek, demekti. Ancak birleşmelerin malî etkileri artık köy dayanışması ve iç işlerinde özerklik ile desteklenmiyordu. Borç-para verenler kusursuz mahkemelerde, tutumsuzluk cezası verdirebiliyorlardı. Köylüler borç verenlere karşı, şahsî olmayan bir hizmete tâbi hale geldiler. Mahallî şiddetin bastırılmasıyla köylüler, arasıra kanunsuzca yok edilmek yerine, kanun tarafından devamlı alçaltıldılar.

Bengal'in güçlü hükûmeti, önceki şehirli toplumların üç büyük felâketi olan salgın, kıtlık ve savaşı bastırmada gerçekten başarılı oldu. İktisadî seviyesi ne olursa olsun, yalnızca geçinebileceği azıcık birşeyi bile olsa, nüfus şimdi artabilirdi ve arttı. Yüzyıl boyunca Bengal'in nüfusu görülmemiş şekilde arttı; ancak sanayileşmiş ülkelerin tersine, bu nüfusu oluşturan tüm insanlar toprağa bağlı kalmak zorundaydılar. Toprak artan şekilde kalabalıklaşınca, köylü, köyünün sahip olduklarıyla yetinmek zorunda kalıyordu. Girişimci grupların —hatta tüm sınıfların— mevkilerini yükseltmelerini mümkün kılmış olan boş alanlara doğru yönelme, daima kısıtlandı. Sosyal düzen daha katı hale geldi. Katılık, üstteki yeni tür bir yönetici sınıf ile tamamlanıyordu. Bu ne içine girilebilecek bir tarımsallık, ne de yeni maceraperestler tarafından devrilebilecek bir askeriye idi; teknikalistikti ve sadece teknikleşmiş top-

lumun ani etkileri değil, çekirdek hükmündeki kurumların özellikleri toplandığında çözülebilirdi. İslâm'a bile, bir hindu, ihtida etmiş olarak, her zaman girebilirdi; ancak, tam bir eğitsel tecrübeden sonra kişiliğinin tamamen yeniden düzenlenmesi haricinde, İngilizliğe dönemezdi.

Bundan sonra, İngiliz yönetici sınıfı muhteşem ve sorgusuz bir tekel olarak, Bengal'i istediği gibi idare etti. Kendisinden mevki olarak hemen bir altta bulunan, yeni kanunî şartları kavramış ve böylece İngiliz çıkarlarına bağlanmış olan bir toprak sahipleri sınıfını korudu. Köylülerden umumî valiye kadar tüm yapı "daimî iskân" olarak düşünüldü. Bunun fazlasıyla aceleci denemesi, Bengal'de yerleşik insanların yerlerinden edilmesine ve geleneksel köylü haklarının çiğnenmesine neden olan "daimî" bir gelir oluşumu ortaya çıkardı; bu da sosyal bozulmaya eklendi. Ganj yöresinde bunun iyi sonuç vermemesi diğer yörelerdeki köylülere nazaran biraz daha iyi bir sistem oluşmasını sağladı; ancak çeşitli politikaların esasları her yerde aynı katılık eğilimini taşıyordu. Olabildiğince yardımseverliğine rağmen, yeni mutlakiyetçiliğin esas eğilimi, İngiltere'ye tamamlayıcı şekilde bağımlı yeni düzenin kolaylaştırılması ve idamesiydi.

Böylesi koşullarda, kendi devraldıkları kültürel kimliği feda etme riskine rağmen, daha hırslı olanlar doğal olarak İngilizleşmiş hale gelmeye çalıştılar. Daha 1789 kuşağı içinde bile bir çeşit Avrupalılaşma savunucusu bireyler vardı. Fars ve Sanskrit gelenekleri birdenbire eskimiş ve çağdışı görüldü. Yeni efendilerin ilham kaynağı olduğu yeni önermeler temelinde, bu geleneklerle içten bir mücadeleye başlandı. Daha da önemlisi, yeni İngiliz öğrenimi en zeki veya en hırslı öğrencileri çekti. İran ve Sanskrit gelenekleri silinmeye başladılar; hastalıklarının nedeni ise tedricî bir sosyal açlığın hücumuydu.

Bengal'deki İngiliz idaresinin içsel tahavvülünü, Hindistan'ın, bir bütün olarak, kesin şekilde işgali takip etti. Hastings, 1782'de Kalküta'dan Bombay'a yarıkıtayı bir uçtan diğerine kat'eden bir keşif kuvveti gönderip ileri gelen Hindu ve müslüman güçlerin müttefik kuvvetlerini yenilgiye uğratarak İngilizlerin tüm Hindistan çapında bir güç olduğunu ispatladığında, daha o zaman saklı İngiliz üstünlüğünü belirtmeye başlamıştı. Ancak 1784'te Londra'daki hükûmet, Hindistan eyaletlerinin içişlerine yönelik herhangi bir savaş veya müdahaleyi engelleyerek bu çeşit herhangi bir macerayı önlemeye çalıştı.

Bu dikkatli politikayı bir sonraki kuşakta tamamen tersine çeviren şey, Hindistan'ın kendisinde olduğu kadar, dünyanın daha geniş bölümünde mevcut olan durumdu. Genel olarak İngiliz tüccarlarının durumunu garantilemek ve özellikle (Hindistan siyasetindeki değişken şartlarda) İngiliz çıkarlarına zararlı olabilecek herhangi bir büyük imparatorluğun yükselişini engellemek için, İngilizler çeşitli Hindistan güçleri ile, kendilerini destekleyici ittifaklar

oluşturmak durumunda kaldılar ve böyle de yaptılar. 1765'den 1792'ye kadar İngilizler Bengal ve Bihar ile Andra kıyılarını, Madras civarında bir yöreyi ve küçük Bombay adasını ellerinde tuttular. Ganj'ın üst kısmındaki her ikisi de müslüman yönetiminde olan Avad ve Tamilnadu'da da İngilizlerin oldukça fazla etkileri vardı. Yarı kıtanın çoğunu teşkil eden diğer ana güçler(1) ikisi de müslüman yönetiminde olan, Kennada'daki Mîzor ve Dekkan'ın merkezindeki Haydarabad;(2) sadece ünvanı olan Delhi'deki Timurî imparatorunu kontrol eden ve esas yöneticisi Maharaştra'daki Puna'da olan, tüm orta Hindistan boyunca uzanan Marâthâ konfederasyonu (hindu);(3) ve tehditkâr Afgan gücünün gölgesindeki, kuzeybatıdaki birkaç Râjpût ve Sih eyaletiydi. Mîzor'un itibarını arttırmasını engelemek için daha henüz 1792'de İngilizler Haydarabad'la anlaşarak uzak güneyde oldukça önemli bir bölgeyi istila ettiler. Ancak Wellesley'in umumî vali olduğu 1798'den önce İngilizlerin ya daha fazla ilerlemeleri ya da geri çekilmeleri gerektiği açıktı. Mîzor'un hükümdarı İngilizleri Hindistan'dan çıkartmayı uman Fransızlar ile anlaşma içindeydi ve Haydarabad ile diğer eyaletler ordularını modern metodlarla eğitmek için, Fransızları kullanıyorlardı. 1798-99'da Wellesley Mîzor'a boyun eğdirdi ve bir İngiliz idaresi haline getirdi. 1803 ile 1805 arasında Marâthâların gücü kırıldı ve tüm Hindistan'da İngiliz askerî gücünün üstünlüğü sağlandı. Hindistan'ın her bir bölümünde sadece seçilmiş yöreleri doğrudan idare ederek, geri kalan bölümü İngiliz kontrolünü kabullenmek zorunda olan "yerli Hindistan eyaletleri"ndeki hindu ve müslüman yöneticilere bırakma gibi bir sistem geliştirildi. Londra'da yenilenen tedbirli bir dönemden sonra gelen bir umumî vali, geri kalan Râjpût ve Marâthâ hükümdarları ile bağımlı anlaşmalar yaparak ve İngilizlerin batıda Târ çölünden Bengal koyuna kadar tartışmasız siyasî üstünlüğünü tesis ederek, Napolyon'un bozgun yıllarında, 1813 ile 1818 arasında bu süreci tamamladılar.

Bengal'e getirilen yeni kalıplar yerel uyarlamalarla birlikte Hindistan'ın geri kalan bölümlerine, bilhassa İngilizlerin doğrudan yönettikleri bölgelere (hep büyüyen bir bölge) çabucak yayıldı. Bir sonraki kuşakta, bunların dahilî mantıksal sonuçları çabucak ortaya çıkıyordu. 1829'da sosyal reformun ilk esaslı resmî ölçütü ortaya çıktı: hindu kadınları arasında gelenek olan, kocasının naaşı ile birlikte yakılışın kaldırılması. İngilizler toprakları için Delhi'deki kukla Timurî imparatoruna bir bağlılık nişanı bile vermeyince, daha 1827'de Hindistan'daki İslâm kültürünün üstünlüğü sembolik olarak sona ermişti. Ancak iyi bir mevkiye sahip olmayı dileyen her hıristiyan genci için ön şart olarak, Farsça'nın yerini, sonunda hükûmet hizmetine olağan hazırlık olarak İngilizce öğreniminin (ve böylece bir İngiliz kültürel birikiminin) alması, 1835'e kadar gerçekleşmemişti.

Hindistan'ın İngilizlerce istilası, müslümanlarca fethi ile karşılaştırılabilir: dini bir kenara bırakırsak, yüzeysel olarak, ikisi de hüküm altında tutulan

hinduların sonradan birçok yönden yavaş yavaş özümsedikleri yeni bir kültür getirmişti. Ancak, gerçekte, iki istilanın doğurduğu sonuçlar belirgin şekilde farklıydı. Bu sadece, İngilizlerin durumunun çok daha çabuk gelişmesi değildi. Eski hindu kültürünün çoğu İslâmî ögeyi uyarlamasından önce sahip göründüğü sosyal kudretten daha fazlasının genel olarak müslümanlar tarafından ortaya konulduğu doğrudur. Fakat aradaki fark nisbeten önemsizdi. Hindu eyaletleri kısa sürede eski şekillerine dönme denemelerine girişebildiler, ki, geçirmiş oldukları İslâmîleşme bu girişimlerde ikincil derecede önem taşıyordu. Modern İngilizlerin getirdikleri ise, temelde, bir farklılıktı. Yeni kültürün özümsenmesi, modern standartlarla karşılaştırıldığında, hemen hemen aynı seviyede görülen hindu ve müslüman hayatının temel bir tahavvüle uğraması demekti. Sadece kanun, yönetim, tıp ve bilimde değil, dinin kendisi içinde bile, yeni standartlar oluşturuldu. Sonuç olarak, toptan yeni sınıflar yaratıldı; ülke ile şehir arasındaki ilişki değişikliğe uğradı; bizzat medeniyetin ve tüm medenîleşmiş geleneklerin hususiyeti sorgulandı.

MISIR VE OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA YENİ DÜZEN

Hindistan'ın İngiliz istilası yıllarında Osmanlı imparatorluğu siyasî açıdan bağımsız kaldı. Garp istilasının yerine, müslüman bağımsızlığından ödün vermeksizin yenilenmiş müslüman askerî gücüne yol açacak yeni Batılı yöntemlerin yettiği kadarıyla uyarlanmasını amaçlayan tedbirlerin müslüman hükümdarlar tarafından işleme konulmasına dikkat gösterdi. Hataları ölçüsünde olduğu kadar, başarıları ve bu başarıların sonuçları ölçüsünde, Hindistan'da vuku bulan istilaya karşı tutkulu bir alternatif resmetti. Çünkü alınan önlemler, fiiliyatta bir bütün olarak Batıya bağımlı ekonomiler ve politikalar ve Hindistan'da kurulana benzer koloni tipi rejimler oluşturulmasına kadar vardı.

Daha önce gördüğümüz gibi, 1739'da Avusturya ve Rusya'yı yenilgiye uğrattıktan sonra, Osmanlı devleti, 1770'e kadar ağırlığını aşağı-yukarı onaltıncı yüzyılda taşıdığı kadarıyla korudu— Macaristan'ın kaybı müstesna. Ve bu, Osmanlı merkezî iktidarının, ayrıca merkezden uzak yerlerdeki, özellikle Mağrib'deki Osmanlı nüfuzunun onaltıncı yüzyıla göre çok daha zayıflamış olmasına rağmen vuku buluyordu. Rusya ile savaş halinde olan Osmanlılar, 1774'e gelindiğinde, Karadeniz'in kontrolünü kaybettiler ve 1783'te Rusya, Azak denizi çevresindeki geniş alanı kendi topraklarına dahil etti. Muhtemel bir istila yakın görünüyordu. Bazı Hint yöneticileri gibi, Osmanlı yöneticileri de silahlı kuvvetlerinin en azından bazı bölümlerini Avrupaî bir eğitime tâbi tutarak bu tehlikeleri savuşturmayı denediler. Başlangıçta, Hintli yöneticilerden daha yavaş ve daha az başarılı idiler; bunun nedeni belki de Timur imparatorluğunun yıkılmasından sonra Hintli yöneticilerin kendilerini bağlayan

daha az sayıda geleneğe, ve buna mukabil daha çok sayıda adama sahip olması; Osmanlı yöneticilerinden daha az direnişe maruz kalmalarıydı. Ancak, Osmanlı ülkesinin nisbî gücü ve özellikle Avrupalı güçlerin birbirlerine engel olmaları, Osmanlılara herhangi bir Hindistan eyaletinden daha uzun bir zaman tanıdı. Rus ilerlemesi durduruldu ve onların yerini ne Avusturyalıların ne de Fransızların almasına imkân tanınmadı. Napolyon döneminde herşeye rağmen, Osmanlı toprakları doğrudan bir işgal görmedi.

İstanbul'daki reformlar başlangıçta eksik göründü ve tamamlanmaları bir kuşak daha sürdü.[13] III. Selim, Avusturya ve Rusya ile olan, Türklerin sadece küçük kayıplarla kurtulmayı zar-zor başardıkları savaşın ortasından tahta çıktı. 1792'de Avrupa'nın mülahazaları (Fransa'nın galeyanı) dolayısıyla belirlenen geçici barış ile birlikte, imparatorlukta, *Nizam-ı Cedid* (Yeni Düzen) ismini verdiği, derin etkileri olan askerî ve siyasî bir reforma girişti. Nasıl İngilizlerin Bengal'de Timurîler devrindeki iyi düzeni belli ölçüde yeniden sağlamaları gerektiyse, bu da bir bakıma mutlakiyetçilerin gözünde suiistimalleri ortadan kaldırmak anlamı taşıyan eski merkeziyetçiliğin yeniden kurulmasını içeriyordu. Kural-tanımaz Yeniçeri ordularının idare altına alınması, mutlakiyetçi Osmanlı sultanları için nesiller boyu bir sorun olmuştu ve Selim şimdi öncelikli bir iş olarak buna eğiliyordu. Ancak bu, bir bakıma başkentin sosyal kalıplarının Batıya bağımlı, düzenli ve kârlı bir iktisadî ve kültürel politikayı destekleyecek şekilde, ileri biçimde yeniden şekillendirilmesini içeriyordu. İdarî uygulamalar Garbın beklentileriyle uyum içerisinde bulunmalı ve tüm imparatorluk rasyonelleştirilmiş bir sömürüye açık olmalıydı. Eski kurumları yeniden düzenlemek uzun süredir imkânsızdı ve şimdi, mutlakiyetçilerin onsekizinci yüzyılda denemiş oldukları gibi, Garbın teknik mağazasından alınan ayrıntıların, yüzeysel biçimde bile olsun, uyarlanmaları artık yeterli değildi. Avrupa'daki dahilî savaşlar öncekinden çok daha büyük ve kendi kendini doyuran bir dünya düzeni kurmakta kararlı ortak bir Avrupa gücünden, sadece kısa süreli bir kaçış sağladı. Avrupa içindeki kopukluk Avrupa'nın gücünü göstermesini geciktirebilirdi. Ancak Osmanlılar arasında bile yeni "kanun ve düzen"in gerektirdiği yeni ticarî ilişkiler, dolaylı olarak, eski ticarî ve tarımsal çıkarlardan daha büyük bir ilgi oluşturuyordu. Lüks zanaatların kuyusunun kazılması, tahminen, ondan arta kalan lonca sisteminin Yeniçerilerce kontrolüne katkıda bulundu ve sonuçta lonca ögesinin daha olumlu roller taşıyan liderliğini ortadan kaldırarak, ulema ve şehirliler arasındaki birliği yok etti. Bir süre için, bu birlik, hâlâ veto gücüne sahip olarak kaldı, ancak çoğunlukla

13. [Yazarın ek notu: Selim'in reformları (ve birkaç yıl sonra Kavalalı Mehmet Ali'nin gerçekleştirdikleri) hâlâ geleneksel normların kabullenmesi üzerine dayandırılıyor diye görülmelidir; bkz. H. İnalcık, "Traditional Society", D. Ward ve D. Rustow'un, *Political Modernization in Japan and Turkey* (Princeton University Press, 1967) içinde.

sadece olumsuz biçimde işler görebildi. Olumlu sonuçlar elde etmek için, can çekişen yerel endüstri ve ticarete dayanmayan, daha eksiksiz, yeni bir yöneliminin bulunması gerekiyordu.

Selim, divanından bazı kişilerle birlikte, Fransız ihtilâlinin getirdiği fikirlere, bir radikal demokrat olmaktan çok, münevver [aydınlanmış] hükümdar kişiliği içinde ilgi duyuyordu. Ülkesini yeniden düzenlemede yardım etmesi için, ilk önce kendisini modernize etmekte olan Avrupa'da modernliğin kaynağı olan kişiye —Napolyon'a— yöneldi. Ancak 1806'de tutucu ulema ile Yeniçeriler İstanbul'u ona karşı ayaklandırmayı başardılar ve 1807'ye gelindiğinde, kendisi, en yakın ıslahatçıları ve görünüşte ıslahatları, ölümle tanıştı. Fakat kalıp dökülmüştü. Dostu ve halefi Mahmud, onun hatalarından ders aldı ve Selim'in, insanlara yeni fikirler aşılamasından yararlanabildi. Sonraki iki veya üç onyıllık dönemde sabırla, adım adım Selim'in planladığı değişiklikleri ve daha fazlasını, daha uygulanabilir şekilde ortaya koydu. Daha sonra Yeniçeriler, isyancı Yunanlılara karşı (1821'den sonra) yetersizliklerini gösterdikleri zaman, artık Mahmud'un Yeniçerileri ortadan kaldırıp, Avrupalıların istediği türden, düzeni sağlamaya ve sonunda onların desteğini kazanmaya yönelik, yeni Batılı teknik yöntemleri kullanan yeni bir tür mutlakiyetçiliği başlatmasını mümkün kılacak bir idarî istikrar ve itimadı sağlamasına yetecek bir "kamuoyu" oluşmuş bulunuyordu.

Ancak, bu arada, Selim'in vekillerinden biri, Mısır'daki topraklarında daha çabuk ve hayret verici bir başarı elde ediyordu. Ekonomik olarak merkezîleşmiş Mısır lüks ticaretinin yerini, belki de imparatorluğun diğer tüm yörelerinden daha fazlasıyla, Garbın rekabetinin aldığına şahit olundu; örneğin kaliteli kumaşlar daha çok Levantenler yoluyla, hemen hemen tamamen Fransa'dan geliyordu. Buna mukabil olarak, sosyal düzen zayıflamıştı. Yine de Garplılar imparatorluğun daha renkli bölümlerinden daha katı biçimde, ticarî yerel haksızlıklardan korunmak için, fakat esasen Hindistan'daki İngilizlere karşı hareket üssü olması düşüncesiyle Mısır'a ayak bastılar. Modern askerî gelişmelerden , diğer Osmanlı ordularından bile daha az haberdar olan Mısır Memlûk orduları, Napolyon karşısında çaresizdi. Genelde halk da aynı şekilde, nisbeten dar görüşlüydü. Fransızlar Aydınlanmanın gereçlerini Mısır topraklarına olabildiğince çok inşa ettiler: modern hastaneler, gayrişahsî idare, bilimsel laboratuvarlar, (modern Fransız medeniyetinde ortadan kalktığı tahmin edilen, fakat hâlâ yaygın olan teknikleşme-dışı yöntemlerin bilimsel biçimde kayd altına alınması). Bunlar, şaşkına dönen Mısırlı bilginleri bu gösteriyi incelemeye ve gerçek İslâmiyet olduğu öne sürülen ihtilâlin manevî/ahlâkî üstünlüğünü idrak etmeye çağırdılar. Daha önemlisi, Mısır'ı, Fransız ekonomisini herkesin çıkarını tamamlayacak bir düzen ve refah ekonomisi haline getirmek için dikkatli biçimde plânlar hazırladılar.

1801'e gelindiğinde, Fransızlar İngiliz müdahalesi sonucu Mısır'dan çekilmek zorunda kaldıklarında, Mısırlılar disiplinsiz Ortaçağ şövalyeleri görünümündeki kendileri için fazlaca medenî bir Mısır'ı işgal etmeye boşu boşuna kalkışan son Fransızlardan beri, dünyanın hayli gelişmiş olduğundan haberdardılar. Daha sonraki karışıklık içinde, 1805'e gelindiğinde, Napolyon'a karşı gönderilen Osmanlı kumandanlarından biri ülkenin yönetimine yükseldi. Bu adam, bencil, okuma-yazma bilmez bir Arnavut dâhi olan Kavalalı Mehmed Ali'ydi (1769-1848).

Müslüman Arnavut orduları tarafından desteklenen Kavalalı, ilk olarak Mısır hükûmetinin daha önceki etkinliğini yeniden sağladı. 1807'de ülkeye müdahale etmek isteyen geçici bir İngiliz girişimine karşı koyabildi; 1811'e gelindiğinde, Memlûk birliklerinin gücünü kırdı ve yöneticilerini kılıçtan geçirdi. Selim'in aynı durumda Yeniçerilere karşı başarısız kalmasına karşın, o bu derece başarı sağladı ve 1813'ten önce reformcu Necd Vehhâbîlerinin 1803-4 yıllarında Osmanlı yönetimini devirdikleri Hicaz'ın (Osmanlı hükümranlığı altında) Mısırlılarca idare edilmesini sağladı. Ancak Kavalalı Mehmed Ali Paşa böylesi bir güçle tatmin olmamıştı. Yeni çağdaki geniş olanaklara açıktı ve bunlardan yararlanamazsa sahip olduğu iktidarın uzun süre tadını çıkartamayacağını biliyordu; çünkü İngilizlere karşı küçük bir başarı, bağımsızlığın uzun süre için garanti altına alınması demek değildi.

Kavalalı Mehmed Ali, başından beri Mısır'ın tüm topraklarının yönetimini kendi idaresinde merkezîleştirmeye koyuldu; kısa süre içinde (1812'den önce) tüm toprak temliklerini geri çekti ve geleneksel sosyal yapının hayatî noktasını oluşturan toprak yerleşim birimlerindeki ilişkilere, merkezî eyaletin doğrudan müdahalesini getirdi. Daha az resmî olan köy şeyhleri heyetinin üstünde, devlete karşı sorumlu bir *umde* kurdu.[14] Dinî kurumların vakıf toprakları, diğer topraklarla beraber kamulaştırıldı ve okullar ile bunlara bağlı diğer kuruluşlar doğrudan devlete bağlı hale getirildi.

Eski sosyal düzenin perdesinin tamamen yırtılması ve tüm iktidarın o an için yöneticide toplanmasıyla (tamamen yeni bir olay değil) birlikte, Mehmed Ali durumun tersine dönüşünü engelleyecek daha temel değişikliklere yöneldi. Başlangıç olarak, Fransız danışmanlar tuttu; Fransız işgalcilerin ortaya koydukları planların çoğu, tabiî ki, uygulamaya kondu. Kavalalı, modern varsayımlara dayanarak, daha sonraki planlar için çok etkin bir araç olduğu görülen bir idare kurdu. Kısa sürede tüm ticarî endüstriler, ürünler ve mahsuller üzerinde bir piyasa tekeli kurarak kendisini tüm ekonomiyi yönetecek bir mevkiye getirdi. 1820'ye gelindiğinde, devamı sağlandıkça Mısır toplumunu

14. Bu devirdeki köy ağasının artan önemi üzerine bkz. Gabriel Baer, "The Village Sheikh in Modern Egypt (1800-1950)", *Studies in Islamic History and Civilization*, Scripta Hierosolymitana, cilt 9 (1960) , s. 121-33.

Avrupa ile tamamlayıcı şekilde bağlantılı hale getirecek birkaç proje başlattı. Onsekizinci yüzyıldan bile çok öncelere dayanan ve sonradan hasar gören eski kanal sistemini onarmaya başladı. Onarım, her zaman Kavalalı'nın modern mühendislerinin yöntemleriyle olmasa bile, görüşleri doğrultusunda yürütüldü; ve bu onarım daha önceki yıllık su baskınları sonunda tamamen ortadan kalkan Mısır sulama sisteminin toptan, yeniden inşasında ilk adım oldu. Attığı önemli adım ise, şimdi makinalaşmış ve gelen hammaddeyi sonsuz bir hızla yutmaya hazır İngiliz tekstil imalathanelerine ihraç için geliştirilmiş pamuk tiplerini devlet kontrolüne geçen topraklara götürmesi oldu.

Bundan sonra, Mısır'ın ekonomisi giderek artan bir şekilde uluslararası piyasaya bağlandı. Artık Lancashire'da bir panik yaşandığında Mısırlı üretici köylülere de bunun etkileri doğrudan hissettirildi. Bunu takip eden Mısır tarımının ticarîleşmesi olgusu, Mısır'ın haraç olarak verdiği buğdayın Bizans ve Medine'nin ana kaynağını oluşturduğu zamana, sadece yüzeysel bir benzerlik taşıyordu. Eski tip buğdayın yerini piyasa şartlarına göre değişken ve yenmeyen bir ürün aldı ve sonunda Mısır, Modern uluslararası para sistemince belirlenen şartlarda, çoğu yiyeceğini ithal etmek zorunda kaldı. Mısır üretimindeki hızlı artışı kısa süre içinde nüfustaki hızlı artış takip etti; çünkü birey olarak köylünün günlük sağlığına ancak çok az yardımcı olsa da, salgın hastalıkları kontrol etmek için modern ilaçlar geliştirilmişti. Bütün bunlar kaçış yolu bırakmayan nisbî bir etkinlikle yönlendirildi.

Net sonuç (Bengal'de olanlardan farklı olmayarak) Avrupa çıkarlarına bağlı olduğu sürece onlarla yakın bir ilişki içinde olan, muazzam ölçüde zengin, güçlü ve hatta kanunî açıdan korunan bir idarî çember oldu. Köylüler bile bir süre sonra kırsal alandaki (geçici) refah dalgasından yararlandılar, ancak gevşek bir idarenin ve birçok mahallî-merkezli otoritenin sağlamış oldukları geleneksel sosyal çıkarların çoğunu kaybetmişlerdi. Kültürel kurumlar bazan çok fazla zarar verdiler. Vakıf toprakları devletçe pay edilen Ezher felsefe, astronomi ve müzik öğrenimini durdurmaya ve geniş konuları olduğu gibi Avrupaî eğitime bırakarak hukuk ve din öğretimine münhasır kalmaya zorlandı. Modern standartlarca belirlenen alanları daha da daraldı. Yeni istibdadın en çok nefret edilen yönü, Fransız ihtilâlinden aşağı kalmayacak kadar etkin olan mecburî askerlikti. Ancak, mecburî askerlik Arap köylüsünü bir asker haline getirdi; bu da Kavalalı Mehmed Ali'ye Arnavut ordularından kurtulma imkânı tanıdı ve Mısır'ı sadece Arabistan'da değil, Nil Sudan'ı ve sonunda (Kavalalı Osmanlı hükümdarlığına 1871'de başkaldırdığında) Suriye'de bir haricî imparatorluğun merkezi haline getirdi. Ayrıca Kavalalı Mehmed Ali'nin daha sonra kendisini Avrupalı uzmanlara bağımlılıktan kurtarma umuduyla yaptırdığı modern dil, mühendislik ve tıp okullarına öğrenciler alındı. Bu yöntemledir ki, sonunda, sade Mısırlı vatandaşlar olaylara sadece

pasif biçimde katılan insanlar olmaktan çıkarılıp bir dereceye kadar aktif rol alan kişiler haline getirildi.

Kavalalı Mehmed Ali onsekizinci yüzyıldaki Garp rekabetinin öldürücü etkilerinin üstesinden gelmeyi ve yeni Batılı dünya düzeninden en iyi şekilde yararlanmayı başardı. Bu açıdan Mısır'ı modern teknikalistik düzene uydurdu ve bunu hem iktisadî hem de siyasî açıdan Avrupalılara doğrudan boyun eğmeyerek yaptı. Ancak Mısır'ı batı Avrupa'nın teknik seviyesinde bir modern devlet haline getirme teşebbüsünde üzücü şekilde başarısızlığa uğradı. Yoğurması gereken insan malzemesi Garbın geçirmiş olduğu iki veya üç yüzyıllık tedricî tahavvül tarafından hazırlanmamıştı; bundan, tersine, olumsuz şekilde etkilenmişti. Mısır'da bir zamanlar iyi zanaatçı olarak bilinenler son zamanlarda ortadan kalkmışlardı. Mehmed Ali modern fabrikaları bir anda kurmayı denediğinde, insan gücü yetersiz kaldı. Kaldı ki, bir de destekleyici teknik kaynaklara ihtiyaç vardı. Makinaları çalıştırmak için hayvan gücüne bağımlı duruma düşüldü; bu da beklendiği üzere olumsuz sonuçlar verdi. Okullarda eğitim gören öğrenciler, dil sorunu bir bakıma halledildiğinde bile, günlük bireysel, deneysel ve yaratıcı araştırma işlemlerine dayalı bir bilimi nasıl öğreneceklerі konusunda hiçbir fikre sahip değillerdi. Kaçınılmaz olarak, eski kitapları ezberlemeyi ve edebî ayrıntılar üzerine hocalarıyla uzun süreli tartışmayı öğrendikleri Ezher medresesinden gelmişlerdi. Ne var ki, bir mühendislik kitabını ezberlemek insanı bir mühendis yapamazdı ve tartışmanın yerini uygulamanın alması gerekirken, Mısırlı öğrenciler bunu sosyal açıdan küçültücü görüyordu. Kavalalı Mehmed Ali'nin daha teknikalistik-eksenli gayreti, her bir yönünde bazı parlaklıklar taşıyorsa da, böylesi bir boşluk da vardı.

1833'te ve bir kez de 1840'ta, Kavalalı, imparatorluğunun halihazırda ortak bir politikada karar birliğine vardıklarında kendisinin hareketlerini istedikleri gibi engelleyebilecek Avrupa güçlerinin müsamahasına bağlı olduğunu anladı. Kendisi, Avrupa ticaretinin öngördüğü ve şimdi bunu takiben Mısır'da da ortaya çıkan bireye dayalı ticarîleşme ile ters düşen piyasa tekellerini bırakmaya bile zorlandı. 1840'tan sonra, vaktiyle tutkuyla ilgilendiği okullarıyla daha fazla uğraşmayı bıraktı ve şu anda şeklen bağımsız olmasına rağmen, Mısır'ın bir bütün olarak medenî düzende bağımlı bir konum ile yetinmesi gerektiğini kabul etti.

VOLGA TATARLARI VE TÜRKİSTAN

Büyük Dönüşüm Avrupa yarımadasının batı bölümündeki Latin kökenli batı hıristiyan toplulukları içinde meydana gelmişti. Tüm bu topraklar, içlerinde aşağı-yukarı ortak kurumlar barındırıyorlardı; bu nedenle, tüm bu topraklarda gerekli herhangi bir yeniliğin aynı temel üzerinde inşa edilebilmesi açısından Dönüşüm kendi evinde sayılırdı. Hepsi feodal siyasî kurumlara sa-

hip olmuşlardı; hepsi en azından feodalite-sonrası millî devlet yapılarının unsurlarını geliştirmişlerdi. Hepsi Latin edebî ve dinî mirasıyla tanışıktı ve bu mirasın Yüksek Orta Dönem ile Rönesans'ta kaydettiği gelişmelere katılmışlardı. Tüm bu insanlar arasında yakın sosyal ve iktisadî bağlar vardı; bir yerdeki yenilikler diğer her yerde çabucak yayılıyor ve buralarda olmayan, benzersiz bir gelişme gösteremiyordu. Çünkü en azından her toplumun ilgili kesiminde benzeri durumlar ve problemler ortaya çıkıyordu.[15]

Bunun sonucu olarak, her yerdeki değişimler hiçbir zaman yerleşik kurumların toptan yenilenmesi değil, parça parça onarımı meselesi olarak kaldılar. Onsekizinci yüzyılda çeşitli hükümdarlar, hükûmetlerini ve toplumlarını geliştirmeye ve reform yapmaya karar kıldıklarında, birtakım hususları Fransa'dan veya örneğin İngiltere'den ödünç alabilmelerine karşın, bu hükümdarlardan hiçbiri bunun, biraz daha ileri bir ülkeyi taklit etme meselesi olduğunu düşünmedi. Bu "aydınlanmış hükümdarlar" ve onların meclisleri reform hareketini sadece "aydınlanma" olarak gördüler. Bunlar, yabancı yöntemleri uyarlamak şeklinde değil de, kendi yöntemlerinde doğal ilerlemeler sağlamak olarak düşünüldü. En geri ve en ileri ülkelerde haklı olarak hemen hemen aynı tutum görüldü. Çünkü her ülkedeki "aydınlanma" her aşamada ortak sorun ve ortak arzuların yerel biçimleriyle olan etkileşim sonucu; yerel düşünce ve girişimden çıkmıştı.

Yunan ve Ortodoks hıristiyan mirasına sahip doğu Avrupalılar, Latince kullanan asıl Garbınki ile aynı kurum ve sosyal varsayımlar içinde hareket etmediler; ancak temelde aynı gelenekleri paylaşmışlardı ve her zaman için hıristiyan Avrupa'nın Yunan ile Latin yarıları arasında ticarî ve kültürel ve hattâ siyasî çok sayıda alışveriş olmuştu. Yüksek Orta Çağlara kadar hıristiyan Garp kültürel ve ekonomik olarak, en azından daha rafine hayat seviyeleri açısından, Bizans'a bağımlı olmaya devam etti; hatta siyasî olarak bile İtalya'nın en gelişmiş yöreleri uzun süre Bizans'a bağlı kaldı. Erken Orta-İslâmî Dönemde bağımlılığın yönü yavaş yavaş tersine döndürüldü. Geç Orta-İslâmî Döneme gelindiğinde, Ortodoks hıristiyan dünyasının bölümleri hem doğu Akdeniz'de ve hem de Slav Ortodoks bölgesinin merkezinde, Garbın siyasî hükümranlığı altındaydı; ki bu yönetim, bir dereceye kadar Alman ve İtalyan tüccarların iktisadî üstünlüğüne çözüm teşkil ediyordu. Ortodoks Hıristiyanların Garplı kardeşlerini oldukça aşağılamaya devam etmelerinin yanısıra, artan bir kültürel alışveriş de vardı; doğu Avrupa'nın, batı Avrupalı ülkelerin geçirmekte oldukları evrimin çoğuna içtenlikle katılmamasına rağmen, hıristiyan Avrupa geniş çapta ortak bir hayat sürmeye devam etti.

15. Onsekizinci yüzyıl sonu ve ondokuzuncu yüzyıl başı değişimlerinin bir Lübnan dağ köyündeki özgün etkileri W. R. Polk'un *The Opening of South Lebanon, 1788-1840* (Harvard University Press, 1963) adlı eserinden incelenebilir.

Dolayısıyla, onsekizinci yüzyılın sonuna gelindiğinde, Büyük (Deli) Petro idaresindeki Ruslar, Garplılara yeterince yakındı ve aktif unsurları Garpta olan bitene karış yeterince uyanıktı. Böylece bu unsurlar sonuçların aktif biçimde özümsenmesini Dönüşüm noktasına kadar getirebilirlerdi. Hep birkaç adım önde görünen Garptan bilinçli olarak her zaman ayrı kalmalarına karşın Aydınlanma süreciyle gelen bilimsel, endüstriyel ve hatta bir dereceye kadar sosyal ilerlemelere, —genelde sosyal kudret seviyesinin onları gelişme farklılığının yanlış tarafına oturtamayacağı— yeterince erken bir seviyede katıldılar. Bunu mümkün kılmak için toptan kitle katılımının yanısıra, Rus milletinin halihazırda kusursuz olmayan teknik gelişmesinin devamının gerekmesine rağmen, Rusya daha onsekizinci yüzyılda, büyük Avrupa güçlerinden biri oldu.

Böylece, temelde Garplı veya hıristiyan olan, ama aşağı-yukarı eşit seviyelerdeki doğu Avrupa halklarını için da içeren tek bir "Avrupa" doğdu. Rusya'yı da içeren bu yeni Avrupa (bir dereceye kadar denizaşırı ve Sibirya'daki Avrupalı dış yerleşimlerle birleşik olarak) dünyanın geri kalan sınırlarına geçen Dönüşümün aktif güçlerini temsil etti. (Bundan böyle gerçek anlamda "Avrupa" diye adlandırılabilecek topluluk, bu yeni Avrupa'dır.)

Eski Bulgar milletinin soyundan olan, Türkçe konuşan Volga yöresi müslümanları bu yeni Avrupa'nın bir bölümünü oluşturdular: aktifleşen bir bölümünü. Onbeşinci yüzyılda Ruslar tarafından işgal edilmelerinden ve daha sonra Rusların yöre halkını bozma amacıyla onların liderliğini yıkmalarından sonra, yöre, Rus göçmenlerce paylaşılmaya başlandı; böylece yavaş yavaş kendi topraklarında bir çoğunluk bile oluşturamadılar. Ancak, seçkin tüccar zümre, bozulmadan kaldı. Aydınlanma döneminin Çariçe Katerina'sı onsekizinci yüzyılın son yarısında, müslümanları veya diğer bir deyişle "Tatar"ları eşit bir temelde imparatorluğuna dahil etmeye kararlıydı ve belli yönlerden başarıya ulaştı. Volga "Tatar"ları diğer sivil kısıtlamaların çoğundan ve herşeyden önemlisi, şehirlerde yaşama kısıtlaması ile Hıristiyanlığa geçmeleri için zorlanmaktan kurtuldular. Hızlı bir şekilde, yeni ticarî ve hatta sınaî dünyaya aktif olarak girdikleri, iktisadî bir genişleme rotasına oturdular.

1789 kuşağında Tatar girişimciliği iki şekil aldı. Rus sınırları dahilinde yabancı müslüman ticarete karşı Rus kanunlarıyla korunan ve artan Sibirya ticareti ile güçlenen Tatarlar, orta Avrasya ticaretinin liderliğini, şimdi fakirleştirilen Zarefşan'ın tüccarlarından aldılar; hem Buhara'da dindaşlar olarak, hem de Moskova'da yandaşlar olarak serbestçe ticaret yapabilenler, Kazan'dan gelen bu tacirlerdi. Bazan ortaklıklar oluşturdukları Ruslar gibi, Tatarlar da, daha sonra bir üretim merkezi haline gelen Kazan ülkelerinde nisbeten geniş çaplı endüstri araştırmalarına yöneldiler. Yeni endüstrileri hâlâ

yarı-zanaatlar şeklindeydi. Çoğu, modern Avrupa fabrikaları seviyesinde değildi. Buna rağmen, daha gerideki Rusya içinde kendi yerini koruyacak kadar gelişmişti. Buhara'daki medreseler bir süre için öncelikli yerlerini korudular ve hatta sosyal ve edebî uygulamalar yönünde Volga müslümanları üzerindeki etkilerini arttırdılar; ancak iktisadî olarak ve sonunda sosyal yönden de liderlik Volga Tatarlarına geçti. Çünkü, tüm Rus işgali altındaki müslüman topraklarında yavaş yavaş çoğalan kolonileri, (belirli sınırlarda) yeni teknikalistik eğilimleri temsil eden Ruslarınkine benzerdi, ancak yerel halk ile, müslüman olarak yakın bağlarını korudular.

Buna karşın, Volga Tatarları ısrarlı biçimde sadece kültür ve itikat açısından değil, tüm kültürün düşünülen her boyutuyla İslâmîleşmiş kaldılar. Ama İslâmî kültürleri bir süre için sadece modern teknik mekanik içeriğinde idi —örneğin, baskı makinasının kullanımı—; özde değil. Kültürel merkezleri olan kuzeydeki Kazan (Hazar bölgesindeki Astrahan yeni çağda, açık biçimde ticarî değilse bile kültürel açıdan ikinci duruma düşmüştü) İslâmî neşriyatın bellibaşlı merkezlerinden biriydi; ancak bu yayınların basımı uzun süre Çağatay Türkçesi, Farsça ve Arapça oldu ve çoğunlukla ya eski kitaplar yeniden basıldı, ya da onsekizinci ve hatta daha önceki yüzyıllarda yazılan yeni kitapların basımı ile uğraşıldı. Tatarlar, Türkistan olarak adlandırılabilecek Maveraünnehr havzasındaki ve bir de komşu dağlardaki dindaşlarıyla olan sosyal ilişkilerini sadece devam ettirmekle kalmayıp, giysi ve sosyal âdetlerini de esas müşterileri olan, fakat Teknik Çağın temel eğilimlerinden çok az etkilenmiş bu insanlarınkine benzettiler.

Bu yüzden, Maveraünnehr havzasının boy vermekte olan Rusya piyasası için ondokuzuncu yüzyılın başında pamuk yetiştirmeye başlaması, Tatarların himayesinde oldu. Bir Napolyon istilası veya bir Kavalalı Mehmet Ali olmadığından ve teknik açıdan daha az gelişmiş Rus fabrikalarına yöneldiğinden, Türkistan pamuğunun kalitesi yüzyıl içinde daha sonraki bir zamana kadar pek düzelmedi. Bu nedenlerle, modern okul veya gazetelerden bahsetmek bir yana, modernleşmiş bir yönetim ve hatta (Batılı silahlarla olan ilişkiye rağmen) ciddi bir modern orduya yönelik, yerel bir deneme dahi yoktu. Tatarlar daha sonraki birkaç onyıl boyunca eski şekle benzer bir ticaret yapma isteğini korudular. Ancak Teknik Çağın dünya ticaretinin yeni yollarına, iç-Sudan toprakları hariç, herkesten daha az ulaşabilen müslüman yöresi olan Türkistan'da bile temel ekonomi ticarîleşme yoluna girerek çok kısa sürede modern Rus ekonomisine ve böylece özellikle modernleşen müslüman Tatarlarınkine bağımlı hale geldi ve tamamlayıcı bir münasebet oluştu.

Ancak bu Tatarlar sadece ticarî âdetleri yeni çağa uyarlayarak değil, üretim girişimciliğinde yerel itibarla öncü bile olarak, tüm diğer müslüman halk-

ların ilerisine gitmelerine rağmen, yeni hayatın bireysel yönlerinden kendilerini özenle uzak tuttular. Daha sonra ondokuzuncu yüzyılda, Ruslar arasında modernleşme yoğunlaştıkça, Tatarlar girişimlerinin bu sınırlama nedeniyle ciddî biçimde engellendiğini gördüler.[16]

---

16. Bkz. A. Bennigsen ve C. Lemercier-Quelquejay, *The Evolution of the Muslim Nationalities of the USSR and Their Linguistic Problems* (Oxford University Press, 1961).

2

DÜNYADA AVRUPA HEGEMONYASI: ONDOKUZUNCU YÜZYIL

1789 kuşağı, Avrupa'nın müslüman halklar üzerinde mutlak bir hegemonya uyguladığına şahit olmuştu. İster bir Avrupa devletinin doğrudan idaresi yoluyla, isterse bir bütün olarak Avrupa sosyal düzenine duyulan, yalnızca genel bir bağımlılığın varlığı nedeniyle olsun, eğer bir politika üzerinde anlaşmışlarsa, birçok müslüman ülke üzerinde iradelerini uygulamak, Avrupalıların elindeydi. Her hâlükârda, bağımsız hiçbir müslüman yönetime müsamaha edilmedi. Gerçekten dönemin büyük önem taşıyan yegâne doğrudan fetihleri, Hindistan'da İngilizlerin ve (İngilizlerin zaman zaman müdahalesiyle beraber) Malezya takımadalarında Hollandalıların gerçekleştirdikleri fetihlerdi. Hollandalılar onsekizinci yüzyıl boyunca nüfuzlarını takımadalarındaki müslüman liman kentlerine yaymış; Napolyon döneminde ise, içeride Cava ve Sumatra'daki tarıma dayalı müslüman krallıklara kadar genişletmişlerdi. Böylece, Malaya'yı da kapsayan ve İngilizlerin kontrolünde olan kuzey bölümleri hariç, takımadaların çoğunda üstünlüklerini gösterdiler. Akdeniz'in kuzey ve güney kıyıları arasındaki akınların uzun zamandan beri artık bir hayat tarzı haline geldiği Mağrib'de onsekizinci yüzyıl, ortaya çıkmasında zaten kendilerinin sorumlu oldukları müslüman "korsanlığın" hıristiyanlar tarafından sekteye uğratıldığına tanık olmuştu. Ama Mağrib korsanları, ancak yüzyılın bitiminde, yeni Kuzey Amerika Cumhuriyetinin bile katıldığı bir sürecin sonunda bastırılabildiler.

Belirtmek gerekir ki, İran'daki Kacar bölgesi gibi, göreceli olarak Avrupa'nın asıl sınırlarının bu kadar dışında kalan topraklarda bile, baskı belirgindi. Rus çarının (o zaman Kacarlara karşı ayaklanmış olan) hıristiyan Gürcistan'ın kralı ilan edildiği 1880'den başlayarak, Kacarlar yeni kazanılmış monarşileri için bütünüyle önemli olan Kafkas bölgesinin Rus saldırılarına hedef olduğunu farkettiler. İki kuşak önce, Rusların Safevîlerin yıkılışından sonraki ilerlemeleri Osmanlılarınki ile aynı düzeyde olmuş (ve Nadir Şah tarafından kolayca engellenmiş) iken, şimdilerde, bir kez içeri girdiklerinde, Rusları dışarı çıkarmak mümkün olmuyordu. Çok geçmeden, Ruslar Kafkas bölgesinin ve çok önemli bir konumdaki Azerbaycan eyaletinin büyük bölümünü istila

etmişlerdi. Kacar yönetimi ise, ancak başka bir Avrupa devletiyle, o devletin belirleyeceği ticarî ve siyasî şartlarla girilecek bir ittifakın kendilerini kurtarabileceğini idrak etmişti. Sırasıyla İngiltere ve Fransa ile, gerçekleşmesi için her birinin kendi danışmanlarını ve askerî yetkililerini devreye soktuğu ve iyiniyetinin karşılığı olarak da diğerinin temsilcilerinin devre-dışı bırakılmasını şart koştuğu türde ittifaklara girildi. Neticede, (Napolyon savaşlarının bitiminden sonra artık gönülsüzce) girilen bu tür ittifaklarla ulaşılan sonuç, bölgedeki Rus varlığının niteliğini kademeli bir fetihten ılımlı bir hâmiliğe indirgeyebilmek oldu.

ULUSLARARASI HUKUK VE DÜNYA HÂKİMİYETİNİN MANTIKSAL TEMELİ

Daha güçlü olanların şu ya da bu statüye dayanarak sahip olacakları hakları meşru ve sürekli kılmak ve böylece onlar aracılığıyla alternatif zorlamaları dışlamak, daima, hükûmetin işlerinden biri olmuştu. Bu durum teknik yönden gelişmiş bölgelerde, hükûmetin temel işlevi olarak devam etti. Ama bireysel teknik başarıların baskın çıkması ile birlikte, inisiyatif, başlangıçta bu tür başarıların rakipsiz temsilciliğini yapan, paralı müteşebbisler sınıfın eline geçti. Onlara göre, meselâ kişilerin miras yoluyla doğuştan sahip oldukları türden tüm yakıştırma statüler, kendileri gibi mal ve para sahibi olanların statüleri yanında önem kaybetmeye başlamıştı ve mülkiyetle kanunî hakların pratikte çakıştığı piyasanın hukukî düzenlemelerini yapmak, kendilerinin ilgi ve çıkar alanı içindeydi. Avrupa hegemonyasının prensipleri, bu şekilde belirlenmiş oluyordu.

Böylece herhangi bir hükûmetin veya bir hükûmetin kontrolü altında bulunması gereken daha bölgesel güçlerin keyfî müdahaleleri veya engellemeleri karşısında mülkiyet haklarının güvenliği, yalnızca bir ideal olmaktan başka, Teknik Çağın Batılı devlet sisteminde, bağımsız bir hükûmetin en başta gelen görevi haline geldi. Eğer söz konusu bir toplumda, mevcut hükûmet Avrupalılara bu güvenliği garanti edebildiyse, Avrupalılar o hükümetin egemenliğine beraberce saygı gösterme konusunda anlaştılar ve onu, Avrupa devletlerinin kendileri için aralarında uygun gördükleri düzenlemeye benzer uluslararası bir düzenlemede, bir yere kabul ettiler. Sonra da o hükûmetten, Avrupalıların devletlerarası ilişkileri düzene koymak amacıyla geliştirdikleri çeşitli kuralları kapsayan "Uluslararası Hukuk"a uyması beklendi. Müslüman devletler arasında geçerli olanlar gibi, daha önceden varolmuş bütün görenekler, en fazla ikincil hale geldiler; ve bölgesel düzeyde, ve de Avrupa prensiplerine uydurulabilirlikleri ölçüsünde kabul gördüler.

Bu arada, eğer bir hükûmet "hukuk ve düzen"i sağlamakta —yani özellikle Avrupalıların ve faaliyetleriyle bölgede Avrupalılara çıkar sağlayan

mahallî tüccarların mülkiyet haklarının güvenliğini sağlamakta— başarısız olduysa, veya, özellikle Avrupalılar tarafından saptanmış, devletler arası ilişkileri düzenleyen kurallara uymamışsa, o hükûmet ceza olarak egemenlik hakkını kaybetti. Böyle bir durumda, bir veya daha fazla Avrupa devletinin, kendi vatandaşlarının ve diğer Avrupa uyruklularin çıkarlarını korumak amacıyla müdahale etmesi meşru kabul edildi. Diğer Avrupa devletlerinin göstereceği kıskançlığın ve bölgesel direnişin, bir noktadan sonra, doğurabileceği tehlikenin elverdiği ölçüde, müdahale, askerî görevlilerin değiştirilmesinden bütünüyle istilaya ve yönetimin devralınmasına kadar, gerekli görülen her türlü kontrol tedbirleriyle sonuçlanabiliyordu. (Prensipte, bir Avrupa devletinin bölgesel direnişe yenik düşmesi olası bir gelişme olarak görülmüyordu; İtalyanların sonraları böyle bir yenilgiyi Habeşistan'da tatmaları acı bir skandal olarak değerlendirildi. Hatta, bağımlı hükûmetlerin sağlayacağı kontrolden bile ayrı olarak, Avrupalıları ve onların koruması altında olanları, herhangi bir suçlama halinde, yerel mahkemelere emanet etmek yerine, kendi Avrupa hukuk standartlarına göre yargılayacak olan (artık dünyanın her tarafındaki) konsolosluk görevlilerine yargılatmakta ısrar etmek öteden beri bir alışkanlık oldu. Kendi ülkesi dışında yargıyı ifade eden ve "extra-territoriality" adı verilen bu özel yargı türü, bir insanın kendi dindaşlarınca yürütülen İslâmî zımmî mahkemelerinden yola çıkılarak genelleştirilmişti; ama Avrupa'nın hegemonyası altında o kadar büyütüldü ki, mahallî yargı karşısında üstünlük iddia eder duruma geldi. Böylece Avrupalılar, egemen kabul edilen devletlerde bile, kendilerinden daha aşağı bir gücün insafına kalmayacaklardı.

Şu ya da bu esasa göre, Avrupa'nın önde gelen emperyal güçleri —Fransa, İngiltere, Rusya— Asya'daki İslâmî bölgelerde yüzyıl boyunca, doğrudan kontrollerini yaymaya devam ettiler. 1830'dan sonra, Fransızlar, Mağrib'deki merkezî bölgeyi, Osmanlı yönetimindeki Cezayir'i işgal ettiler. Abdülkâdir gibi çok yetenekli ve vefakâr bir lider, başlangıçta işgal edilmemiş bölümdeki müslüman bağımsızlığını savunmak üzere ortaya çıkıp onurlu bir şekilde Avrupalılarla yapılan tüm anlaşmalara bağlı kalmaya önem verdiyse de, sonunda bir âsiymiş gibi yakalandı. Bu arada, daha sıkı korunan Osmanlı eyaletlerinin kaderi de, önde gelen bütün Avrupa devletlerini ilgilendiriyordu ve neticede bunların, genellikle müşterek hâmilikler olmalarından daha fazlasına izin verilmedi. İstekli herhangi bir Avrupa ülkesinin ilgisine nisbeten daha açık müslüman topraklarının en büyük bölümü, doğu Akdeniz'deki Osmanlı imparatorluğu ile kuzeydeki Hindistan'da bulunan İngiliz imparatorluğu arasında uzanıyordu. Burada Ruslar ve İngilizler birbirlerine rakiptiler. İndus havzası, Hint-Timur imparatorluğunun bir bölümünü oluşturuyordu. Önemsiz sih ve müslüman güçlerce yönetilen bu bölge, yerel güçlerden birinin çoktan İngiliz egemenliğine boyun eğmiş komşu bölgelerde sorun yaratacak kadar güç-

lenmesini engellemek amacıyla yapılacak bir müdahaleye davetiye çıkarmak itibarıyla, siyasî açıdan, yeterince istikrarsızdı. 1849'a gelindiğinde, bölge İngilizlere boyun eğdi. Fakat bölgenin İranî ya da Türkî dillerin konuşulduğu büyük bir bölümü, göreceli olarak, Avrupa'nın güç merkezlerinden yola çıkarak ulaşılabilir değildi.

Onsekizinci yüzyıl bitmeden, Safevî ve Özbek monarşileri tarafından yönetilegelen topraklar, ancak dağlardaki ve bozkırlardaki kırsal aşiretleri, o da biraz gevşekçe, kontrol edebilen kasaba-merkezli küçük devletçiklere bölündü. Yüzyıllar boyunca, bölge üzerinde söz sahibi olmuş İran dilleri konuşan nüfus gerilemiş, bozkır aşiretlerinin Türkçesi, İran platosunun kuzeyindeki alçak irtifalı topraklarda, köylüler ve kasabalılar arasında egemen olmuştu. Öyle ki, Fars kökenli Merv ve Belh (Mezar-ı Şerif) kasabalarında şimdi Türkçe konuşuluyordu. Hazar'ın batısındaki Azerbaycan dağlarında ve Pamir dağlarının kuzeyinde Sîriderya'nın yukarı kısımlarında mevcut nüfus, çoğunlukla Türktü. Bu arada, İran dilleri konuşulan bölgede de, daha az yaygın olan bazı diller kayboluyor ve Pamirlerden Fars dağlarına kadar, asıl Farsça'nın bazı lehçeleri konuşuluyordu. Maamafih, en batıdaki dağlarda İranlıların dili Kürtçe, en doğudakilerde ise Peştû (Afganlıların dili) idi.

Bölgedeki en önemli devlet, eski Rey yakınındaki Tahran'ı başkenti yapan ve bazı temel Safevî geleneklerinin mirasçısı olan Kacar Türklerince kurulan monarşiydi. Özellikle Türkçe konuşulan Azerbaycan bir tarafta, ve batı İran'ın Farsça konuşulan platosu diğer tarafta olmak üzere, Kafkas bölgesinin büyük bölümü onun yönetimindeydi. Bu devlet, Kürdistan'ın büyük bölümü, Aşağı Düceyl'in Arapça konuşulan ovası ve Farsça konuşulan Horasan'ın batı bölgelerine az ya da çok hükmetti. Resmî dili, İran ve Türkistan'daki diğer Türk (ve Afgan) saraylarında olduğu gibi, Farsça'ydı. Farsça konuşulan nüfusun yalnızca yarısından biraz fazlasını sınırları içinde barındırıyor idiyse de, bu bölge, Batılılar tarafından "Persia" (Fars ülkesi) diye adlandırıldı. Bu ülkenin Türk ve Fars nüfusunun büyük çoğunluğu Şiî idi.

İran dilleri konuşulan bölgenin daha doğusunda, en önemlisi Farsça-konuşulan büyük bir alanın yanıbaşındaki dağlık bölgelerdeki Afgan nüfuslu vadilerin çoğunu da kontrol altında tutan ve bir Afgan hanedanı tarafından yönetilen Kâbil sultanlığı olmak üzere, birçok devlet vardı. Kâbil sultanlığı zamanla dışarıda ve sonunda da kendi içinde "Afganistan" olarak adlandırıldı. Afganlı ve İranlı olan nüfusunun çoğunluğu Cemâ'î-Sünnî idi.

Kuzeye doğru Amuderya havzasında büyük Özbek monarşisi, çoktan beri başlıcaları Hîve, Buhara ve Hokand'da merkezlenmiş olan birçok küçük hanlıklara bölünmüştü. Doğuya doğru Altay geçitlerinde, müslümanlar Çin hâkimiyeti altındaydılar. Çin hâkimiyeti altındaki Tarım havzasını da kapsayan ve Türkçe konuşulan geniş alanın tümüne Türkistan deniyordu ve içindeki

birçok devlete başkentlerinin isimleri verilmişti. Kuzeye doğru büyük Kazak bozkırlarının kırsal aşiretleri gibi, onlar da hemen hemen tamamen Sünnî idiler ve dağınık biçimde bağımsız hanların liderliği altında gruplanmışlardı.

İran ve Kafkasya'daki dağlık bölgelerde coşkuyla benimsendiği derecede, Amuderya havzasında ise şiddetle karşı konulan Şah İsmail devriminden beri, Şiî İran'la Sünnî Türkistan'ın arası açıktı. Coğrafî konumları iki ülkeyi sorunlu bir komşu olmaya mecbur etmişti; birçok Şiî esir, kâfir kabul edilip, köle olarak Türkistan'a götürüldü; İran ve Turan arasındaki efsanevî rekabet bu iki bölgede yeniden canlandırıldı. Ama ondokuzuncu yüzyıla kadar en önemli tehlike, Rus gücünün bölgeye vuran gölgesiydi. 1813'e gelindiğinde Ruslar, Kacar yönetiminin askerî dayanağı olan Azerbaycan'ın büyük bölümleri dahil, Kafkasya'nın birçok bölgesini ele geçirmişlerdi. 1828'de, kendilerine Hazar denizinin kontrolünü ve "Fars ülkesi"ne müdahale etme hakkını sağlayan bir anlaşmayı Kacarlara zorla kabul ettirdiler. Bu anlaşma, Osmanlı kapitülasyonlarına da dahil edilen türde, "extraterritorial" hakları da kapsıyordu. İran'da bu dönemi izleyen taht değişikliğinde [Muhammed Mirza'nın tahta çıkışı-çev.] Ruslar, İngilizlerle uyum içinde, kendi adaylarına Tahran yolunda refakat ettiler. Silahlı güçlerinin en büyük bölümünü Azerbaycan'dan geriye kalan bölgede silah altına almaya devam ettiyse de, Türkçe konuşulan birçok bölgenin kaybı, Kacar krallığının Farisî karakterini ön plana çıkardı.

Yüzyılın ortasına doğru, Volga Tatarları üzerinde devamlı artış gösteren uzun bir ticarî sömürü döneminden sonra, Rusya, hiç çekinmeden, Türkistan'ın çoğunu, Altay geçitlerinin batısını ve hatta, son olarak da Amuderya'nın yukarı bölgelerindeki (Tacikistan denilen) Farsça konuşulan bağımsız dağlık arazileri topraklarına katmaya başladı. Amuderya'nın yeryüzüne çıktığı Hîve'nin Özbek hanlıklarının ve Zarefşan boyunca Buhara'nın özerkliğine dokunmadı, ama bu bölgeler Rus topraklarınca çevrilmiş oldu. (Ruslar 1868'de ele geçirdikleri Semerkant'ı güçlü bir garnizon haline getirdiler. Güneye doğru, Afgan ve Kacar Fars krallıkları bağımsızdılar, ama Kacarların boş yere kontrol altına almaya çalıştıkları Karakum çöllerinin Türkmen kabileleri, Rusların, kendilerine Horasan'a da kolayca müdahale etme konumunu kazandıran demiryoluna karşı çıkamadılar. İngilizler, Hindistan'a yapılan bir Rus ilerlemesinin verdiği kuşkuyla, Afganistan'daki Rus nüfuzuna etkili bir şekilde mukabele ettiler, ama Tahran'da artan Rus etkisiyle baş edemediler. İran (Basra) körfezindeki Arapça konuşulan bölgelerde üstünlüklerini korudular ve sonuçta, Osmanlı ve Kacar mıntıkaları olan bu bölgelerde resmen hâmilikler kurdular. Ama Farsistan'ın (Persia) çoğunda, Rus ürünleri Fars pazarlarının en yaygın ithal malları ve Rus varlığı da, siyasî anlamda, tek ve en önemli dış faktör haline geldi. İngilizlerin yapabileceği, en fazla, Horasan'da, Tahran ve Kâbil yolu arasındaki sınırı dondurmaktı ve bu, Horasan'da yüzyılın başında vukua gelecekti.

Gerçekten de, bir bakımdan, Avrupalı devletlerin sömürge faaliyetlerinin sağladığı net sonuç hanedanları ve sınırları dondurmak oldu. Bir çıkar sağlamak için geldiklerinde bundan ne kazanmış görünürlerse görünsünler, Avrupalılar, sınır olmayan yerlerde de sınırları belirgin ve sürekli kılmaya büyük önem verdiler. Bu, genelde kabul ettirilmeye çalışılan uluslararası hukuk düzeninin yalnızca bir yönüydü. Sınırların belirlenmesiyle hangi devletin herhangi bir sınır ihlalinden sorumlu tutulacağı belli olacaktı, ve böylece başka bölücü çatışmalara izin verilmeyecekti. Ama daha ciddî olanı, hanedanlık kurumunun meşruluğunun benimsetilmesiydi. Avrupalılar sınırları saptanmış bir hükümdarın varlığında ısrar ettiler. Yönetimle ilgili tartışmalar böylece giderilebilirdi. Ama yönetimi ele geçirme amaçlı serbest silahlı güçlerin rekabetinin ortadan kaldırılmasıyla, başka bir alanda düzenleyici işlevler yüklenen bu güçler engellenmiş oldu. Meselâ yüksek ticarî loncaların zayıflamasıyla, kendilerine meydan okuyan Avrupa ile başa çıkmaları çok daha güçleşti. Yüzyıl boyunca, Hindistan'ın, bir ayaklanmaya karşı İngiliz koruması altındaki birçok hanedanı zorbaca bir sorumsuzluk içinde soysuzlaştı; bazan o kadar ki, istenen kanun ve düzeni İngiliz danışmanların yardımıyla bile sağlayamadılar ve doğrudan İngiliz hükûmetince değiştirildiler. Ruslar, hiçbir özel yeteneği olmasa da, kanunî varis kabul ettikleri Kacar veliahtını 1843'te tahta çıkardıklarında, aynı süreç İran-Türk bölgelerinde de başlamış oldu. Kendilerine "dost" bir yönetici temin etmek için İngilizlerin Kâbil'deki taht değişikliklerine müdahalesi bir kereye mahsus değildi. Ama bu müdahalelerin her biri istedikleri gibi mutlak başarıyla sonuçlanmadı; Afgan dağlarındaki siyasî mücadeleyi dondurmak sanıldığı kadar kolay değildi.

İLK DİRENİŞ SAFHASI

Doğal olarak Avrupa'nın dünya hegemonyası girişimine gösterilen ilk tepki direnişti. Hâlâ "bağımsız" olan bölgelerde, yönetici konumunda olanlar, direnişe öncülük ettiler. Fakat daha ileriyi görebilen yöneticiler, artarak devam eden Batı tecavüzünün yarattığı tehdit karşısında ordularını modernleştirmeyi —yani mümkün olduğunca Batı ordularına benzetmeyi— yönetimde ve hatta bazan eğitimde gerekli diğer değişiklikleri yapmayı zorunlu gördüler. Bu tür değişikliklerin kendisi, sert direnişlere yol açtı. Doğrudan Batı yönetimi altında başlatılan benzer değişiklikler, daha da sert bir direnişle karşılaştı. Bu direniş, aslında, yeni sosyal oluşumların zorlaması sonucu oluştuysa da, kendisi onlardan hemen hemen hiç etkilenmeden, dönem boyunca esas itibarıyla muhafazakâr nitelikli kaldı. Ama bazan, eski kültürel güçlerin kendi bünyeleri içinde bazı yenilikler yapmalarına da neden oldu.

Ondokuzuncu yüzyılın ilk neslinin hayatı süresince, Mehmed Ali kendi yeniliklerini (yaklaşık 1841'e kadar) Suriye ve Mısır'da yaymaya devam etti. Batı kamuoyunun memnun gülüçüklerini, ama kendi teb'asının da artan nef-

retini kazandı. Ordularını, önceleri, kendilerini çökmüş Osmanlı baskısına karşı korudukça hoş karşılayan Suriyeliler, az sayıda ama ağır vergiler koymada, kan dâvâlarına son vermek için insanları silahsızlandırmada ve son olarak da askerlik hizmeti için onları silah altına almada gösterdiği etkili çabaları nedeniyle, Mehmed Ali'den nefret ettiler. Avrupalıların yardımıyla, kısa zamanda ondan kurtuldular. Mısırlılar onu biraz daha fazla sevdiler ve artık direniş etkili bir biçimde bastırıldıysa da, hanedanlığının daha sonraki tüm temsilcileri onun ayıp ve kusurlarının bir kısmını da devraldılar.

Osmanlı imparatorluğunun kuzey bölümlerinde, II. Mahmud (1808-39) Mehmed Ali'nin yaptığını yapmaya çabalıyor ve daha yüzeysel ve daha etkili bir direnişe yol açıyordu. Mahmud daha kötü bir durumla karşı karşıya idi. İmparatorluğun tek sorunu daha önce bahsedilen iktisadî çöküş değildi. Balkanlardaki hıristiyan uluslar onsekizinci yüzyılda batı Avrupa ile yakın ilişkiye girmiş olduklarından, kısa zamanda (müslümanlardan çok önce) milliyetçi duygulara kapıldılar. Kendi Batılılaşma süreçlerini bağımsız devletler olarak tamamlama istekleri artarak sürüyordu. Sonuç olarak, ayaklanmalarıyla, şaşkın durumdaki imparatorluğu parçalamaya hazır görünüyorlardı.

Başarıları, elde ettikleri sınırlı miktardaki Avrupa desteğiyle kısıtlanmıştı, ama bu bile Türkler için gerekenden fazlaydı. Mahmud'un saltanatı boyunca, müşterek Avrupa müdahalesi, güneyde imparatorluğun her yerindeki önemli Yunan unsurunun belli bir eğilim göstermek durumunda kalacağı, bağımsız küçük bir Yunan krallığının kurulmasına imkân sağlarken; Rus müdahalesi kuzeyde, Karadeniz'den geriye kalan birçok bölge ile Romanya ve Sırbistan'daki küçük devletlerin özerkliklerine mal oldu. Güneydoğuda Mısır, şüphesiz kendi kendine, gerçekten bağımsız oldu ve Suriye (ve Hicaz) bile geçici olarak kaybedildi. Hatta II. Mahmud'un saltanatının son zamanlarında, imparatorluğun geri kalanını Mehmed Ali'den korumak için, Avrupalıların müdahale etmesi istendi.

Yine de hâlâ kontrol edebildiği küçülmüş bölgelerde, II. Mahmud ve vekilleri devlete bütün unsurların üzerinde anlaşabileceği modern özlemleri müteakiben uygulama imkânı veren, yeterince merkezî ve modern bir bütçe ile bir polis teşkilatı oluşturmaya muktedirdiler. Devlet bir merkezden silah altına almayı da kapsayan gerçek bir iktidar esası içerisinde anlaşma yapabilme yetkisini de ele geçirene kadar, başarılı bir biçimde, özerk asil tabaka ile ulemayı ve İstanbul Yeniçerilerini birbirine düşürdüler. Diplomatik görevlerde veya yenileştirilmiş yönetim kademelerinde eğitilmiş, bütünüyle "Batılılaşma yanlıları" tarafından hükûmetle ilgili usullerin saray geleneğinden koparılarak biçimsel olarak "Batılılaştırılması" Mahmud'un saltanatının ancak son yıllarında mümkün oldu. Modern bilgiyi öğretmek için okullar kuruldu. Osmanlı teb'asını inançlarına bakılmaksızın bir tutmak için, ulemayı derviş-

lerden, tacirleri şehzadelerden, hıristiyanları müslümanlardan ayıran çeşitli türde başlık yerine (ilk önceleri hükûmet görevlileri arasında) tepesi kesik koni biçiminde, keseden yapılmış fesin giyilmesine başlandı. Bu tür bütün düzenlemelerde, az sayıdaki Batılılaşma yanlısı grup yalnızca alt tabaka ulema tarafından değil, genelde Türklerin çoğu tarafından hoş karşılanmadı. Mahmud Yeniçerileri ortadan kaldırmaya, ancak onlar özerk soylu tabakanın büyük bölümünü yola getirmesine yardımcı olduktan ve âşikar askerî başarısızlıkları kendilerine duyulan saygıyı kentli muhafazakârlar arasında bile kaybettirdikten sonra cesaret edebildi. Fese karşı çıkma, genellikle halk arasındaki hoşnutsuzluğun sembolü oldu.

Aynı nesil Hindistan'da büyük reformlara ve orada İngiliz eğitiminin başlamasına tanık oldu. Ceza hukuku ve eğitim, tarihçi Thomas Babington Macaulay liderliğinde, esas olarak modern İngiliz standartlarına uyduruldu. Bütün bunlar olurken, Bengal'de, müslümanların yalnızca sosyal durumlarından memnun olmayan çok az bir bölümünün yanı sıra, bazı hindular, hindu hayatının Batılılaşması için baskı yapmaya başladılar.

Birçok kalburüstü müslüman, kendilerine servetleri garanti edildiği sürece, yeni düzene ses çıkarmadan razı oldular. Ama razı olmayanlar —meselâ ayrıcalıklarını kaybedip karşılığında hiçbir şey kazanamayanlar— Osmanlı topraklarında olduğu gibi, yenilikler müslüman bir yönetim altında değil de, kâfirlerin yönetimi altında yapıldığında daha çok hırçınlaşıyorlardı. Bunlardan bazıları onsekizinci yüzyılda gelişme gösteren İslâmî reform geleneğine yeni bir uygulama getirdiler. Mekke'de oluşturulan Vehhâbî doktrini ile, hacılara kolayca arınmacı fikirler telkin ediliyordu. Bunun Hindistan'daki sonuçları diğer bölgelerdekilerden farklı değildi. Her ne kadar, az sayıdaki Hindistanlı gerçekten Vehhâbî olduysa da, Vehhâbîliğe yakıştırılan kuvvet, çoğunu egemen durumdaki kâfirlerle kaygısızca girişilen ilişkilere karşı İslâm'ı silahla savunmaya teşvik ediyordu. Birkaç dahilî reform hareketi kuzey Hindistan'ın alt sınıfları arasında yaygınlaştı. Bengal'de en aşırı uçtakiler, müslümanların artık İslâm'ın hüküm sürmediği topraklarda hatır gönül uğruna varolmaya hakları olmadığında ısrar ettiler. Müslümanlar ya ayaklanıp Allah'ın yüce nizamına aykırı olan kâfir yönetimi devirmeliydiler, ya da orayı terkedip hakikaten müslüman olan bölgelerde yerleşmeliydiler. Bu doktrin, ortaya çıkmalarına İngilizlerin devletin gelir kaynaklarının "bir sisteme bağlanması" ilkesinin neden olduğu, müslüman ya da hindu yeni toprak ağalarına karşı müslüman köylülerce girişilen şiddet hareketinin haklılaştırılmasına hizmet etti. Ganj ovasına hâkim Şah Veliyyullah okulu ulemasının çoğu, Timuroğulları yönetimi ile İngilizler arasında varılan geçici uzlaşmaya sadık kalırken, daha aktif olan bazıları, köylü gerilla kuvvetlerinin yapabileceklerinin ötesinde, özellikle Pencap'ta, entellektüel açıdan direniş hareketine öncülük ettiler ve belli bir siyasî geçerlilik kazandırdılar.

Daha sonraki nesil, Hindistan'da İngiliz-öncesi düzenin tekrar kurulmasına yönelik son bir çabaya tanık oldu. İngilizlerin "Hintli askerlerin ayaklanması" dediği, ama bazı Hintli tarihçilerce "ulusal başkaldırı" adıyla onurlandırılan ayaklanmada, İngilizler tarafından donatılmış müslüman ve hindu askerler olan "Sepoy"lar 1857-58 arasında başkaldırıp, toprak sahibi soylularla bazı "yerli devletler"in yöneticilerinin desteğini kazandılar ve Delhi'deki Timuroğulları imparatoruyla, onun evvelki müslüman ve Marâthâ teb'asının düzenini yeniden kurmaya çalıştılar. Maamafih ayaklanma yeni herhangi bir siyasî prensip husule getiremedi ve İngilizler kuvvetlerini toplar toplamaz bastırıldı. Ayaklanmanın en büyük suç payı ondan en fazla kazanç sağlayacak olan müslümanlara mal edildi.

ÜST SINIFIN UYUMU SAFHASI

Yüzyılın başında, her yerde olduğu gibi Hindistan'da da, değişmemiş bazı yöneticiler, diğerlerinden daha memnun halde boyun eğmişlerdi. Her hâlükârda, değişimler hep tepeden inme dayatılmış; aşağıdan gelense, esas olarak direniş olmuştu. Ama İslâmî toplumların her bakımdan Batının insafına kaldıkları yaygın bir şekilde anlaşılmaya başlandıkça, nüfus içindeki daha hırslı kesimin kendisi bile Batılılaştırma projelerine başladı. 1858 ayaklanmasını takiben devletlerin bazı yöneticileri de dahil birçok Hintli müslüman, en azından yeni rejim içinde hükûmet makamlarından kendilerine düşen payı yeterince kapabilmek için, müslümanların Modern hayat ve kültüre katılmalarının önemini kavramaya başladılar. 1785'e gelene kadar, Seyyid Ahmed Han'ın liderliğinde Aligarh'da (Delhi'nin biraz güneyi), bir taraftan İslâm dinini, diğer taraftan da modern Avrupaî sanat ve bilimleri, sonraları İngilizce olarak, öğreten bir okul kuruldu. Bundan böyle müslüman gençliğin yeni bilgiyi öğrenmek için hıristiyan ya da laik okullara giderek risk altına girmeye ihtiyaçları yoktu. Aligarh koleji hızla, Hindistan'daki oldukça faal müslüman hayatının merkezi oldu.

Böylece müslüman Hindistan'da, en üst tabaka tarafından, Modern Batı kültürünün kazandırdığı güçle, gayretli bir işbirliği dönemi başlatıldı. Osmanlılar arasında II. Mahmud'un ölümünden sonra, üst ve ortanın üstü tabakanın yeni nesli tarafından, bu padişahın tepeden inme reformları artık doğrulanıyor ve kabul görüyordu. Mahmud'un tanıtmış olduğu reformlara herşeyden önce askerî ihtiyaçlar nedeniyle fırsat tanınıyordu. İnsanlar İslâmîleşmiş ve Batılı medeniyetler hakkında ne düşünürlerse düşünsünler, Osmanlı bağımsızlığını koruyabilmek için, bir insanın bütün amacı her anlamda müslüman kalmak bile olsa, Avrupa'nın askerî gücü karşılanabilmeliydi. Daha genel bir değişim arzulayanlar, en azından aynı arzuyu paylaşmayan mutlakiyetçilerin daha zeki olanlarıyla birlikte, askerî reform ihtiyacı konusunda anlaşabilirler-

di. Gerçekten başından beri müslümanlar karşılaştıkları yeni askerî yöntemleri benimsemekten hemen hemen hiç geri kalmamışlardı ve birkaç yüzyıldan beri, müslüman hükûmetler Garplıların son zamanlarda üstünlüklerini ispatladıkları askerî konularda onların yöntemlerini memnuniyetle benimsemişlerdi. Ama etkili askerî reform, silahlı güçlerin ve gün geçtikçe daha âşikar bir şekilde (askerî rejimi desteklemek için) sivil rejimin ve (sivil yönetimi desteklemek için) bir bütün olarak nüfusun önemli kesiminin sosyal alışkanlıklarının çok daha geniş anlamda Batılılaşmasını gerektiriyordu. Abdülmecid'in yeni saltanat dönemiyle (1839-61) resmen, kısaca "Tanzimat" yani "Düzenlemeler" başlığı altında, geniş kapsamlı bir reform programı başlatıldı.

Tanzimat'ın resmî amacı sivil eşitlik ve herkes için standart özgürlükler sağlamak, yanı sıra Avrupa'nın o günkü hukukî ve idarî standartlarını yürürlüğe koymaktı. Prensip olarak, amaçlardan bazılarına eski Osmanlı hükûmetinin gücünü yeniden canlandırarak ulaşılabilirdi; böylece bozulma ve yetersizliğin eski Türk mirasının bir parçası olmadığı ve genel asayiş karşısında bürokratik sorumluluk taşımanın Osmanlılarda önemli bir konu olduğu hatırlandı. Fakat diğer amaçlarıyla Tanzimat, (Modern) Avrupaî prensiplerin doğrudan benimsenmesini gerekli kılıyordu. Reformcu vezirler tarafından, sultanın keyfî biçimde yönetime müdahale etmesini sağlayan iktidarının, idare organının gayrişahsî niteliği lehine sınırlandırılması ümit ediliyordu. İnançlarına bakılmaksızın herkes eşit biçimde aynı kanunlarla yargılanacaktı. Bu yenilik müslümanları gücendirdi; kendi toplulukları içinde geniş kapsamlı bir özerkliğe alışmış olan ve doğrudan devletin yargı organlarınca yargılanmayı hoş karşılamayan gayrimüslimler için bunun sağlayacağı yarar da su götürürdü. Ulemanın ve onların öğretiminin dinî işlevi konusunda milletin hemen hemen evrenselleşmiş bir anlayış sahibi olmasına rağmen, Avrupaî çizgide, herkese açık laik bir üniversite kurulacaktı. Tanzimat'ın büyük veziri Reşid Paşa, ilk önce vergi muafiyeti karşılığında köylülerin kamu işlerinde zorla çalıştırılmalarına son vermek ve en azından Balkan eyaletlerinde köylülere köylerini terkedebilme hakkı tanımak gibi özgürlükçü uygulamalara girişti. Müslüman soylu tabaka kendilerini engellediğinde, bu tür özgürlükler beklentisi hıristiyan köylüleri ayaklanmak için daha şevkli kılarken; bu uygulamalar yalnızca soylu tabaka tarafından tepkiyle değil, aynı zamanda müslüman köylüler tarafından da kayıtsızlıkla karşılandı.

Reformlar resmî amaçlarına ne yazık ki ulaşamadı. Avrupalılar Avrupaî âdetlerini, çoğunlukla Avrupaî kıyafetleri içindeki memurların en gerekli yerlerde düğmelerini iliklememeleriyle ve kırtasiyeciliğin gerisinde inatla devam eden çürümeyle sonuçlanan bu vak'ayı, parodileriyle alay konusu yaptılar. Fermanlar ne eski Osmanlı kudretini yeniden sağlayabildiler, ne de İslâmî bir mirası hıristiyan bir birikime dönüştürdüler. Bir üniversite kurmak gibi projeler yalnızca kâğıt üzerinde kalma yoluna girdi. Müslüman olmayanlar-

dan alınan özel vergiler (eşitlik prensibi nedeniyle) yürürlükten kaldırılıp gayrimüslimlerin de müslümanlar gibi askere alınması söz konusu olunca, gayrimüslimler askerlik görevinden kaçmak için karşılık olarak bir bedel vergisi ödediler ve ordu gerçekte müslüman kaldı. Daha önceden var olanların isimlerinden başka, çok az şey değişmiş görünüyordu.

Yine de, kağıt üzerinde kalan reformlar buzdağının su üstünde kalan kısmını oluşturdular; yüzyılın devamında sosyal güçlerin yöneldiği düzenlemelerin esasını dile getirdiler. Mahmud tarafından uygulanan merkezîleşme çoğunlukla devam etti ve artarak güçlendi. Bu şüphesiz çok önemliydi, ama daha esaslı olanı bir ruh değişiminin yaşanmasıydı. Bu, herşeyden fazla, çoğu hıristiyan (ve yahudi) misyoner gruplarının himayesinde ve paralı sınıfların patronluğuyla kurulan modern, Batı tipi çeşitli türden özel okulların çoğalmasıyla kendini gösterdi. Ayrıcalıklı sınıfların erkek çocukları Fransızca öğrendiler ve bazan Viktoryen Avrupaî nosyonları kendi ailelerinin geçmişine ait herhangi birşeyden daha iyi öğrenmek durumunda kaldılar. Modernleşme ruhu ve Batı ile işbirliği, ondokuzuncu yüzyıl hayatının fizikî donanımını şehirlerin görüntüsüne katmada başarılı oldu.

Osmanlı imparatorluğunun uluslararası konumu onun yeni uluslararası düzende ne kadar tamamlayıcı bir rol üstlendiğini gösterir. Mağrip sahillerinin doğu ucunda, Trablusgarp herhangi bir başka Osmanlı eyaleti kadar özerk olmuştu; ama 1835'te merkezî hükûmet kendisini oraya asker çıkarmaya ve Osmanlı hâkimiyetini tekrar kurmaya muktedir gördü. Osmanlı rejimi Fransa'nın aynı dönemde Cezayir'de kurmakta olduğu rejime benzetilebilir. Osmanlılar o kadar becerikli olamadılar, ama aynı şeyleri yapmaya çalıştılar: polis teşkilatını, tam bir kanunî kontrol ağı kurmak için, yeniden düzenlediler ve merkezî bir yerel yönetim teşkilatı kurdular; daha sonra, evvelâ zeytin üretimini, ikinci olarak da eksikleri giderici bir iktisadî bağımlılık olarak uluslararası pazara entegrasyonu teşvik ettiler. 1853-56 arasında Osmanlılar, askerleri Türklerle beraber Türk üslerinden hareketle Rusya'ya karşı bir savaşa katılan Fransız ve İngilizlerle müttefik olarak, kendilerini Kırım savaşının içinde buldular. Zaferle biten mücadelenin sonunda, Osmanlının diğer hususlarda "hıristiyan" olan Avrupa Birliği diplomatik sistemine kesin üyeliği kabul edildi: mantıksal olarak Tanzimat'la ulaşılan en yüksek nokta Avrupa'ya tam üyelik oluyordu.

Kısaca, İslâm toplumunun başlıca bölgelerinde, ondokuzuncu yüzyılın orta kuşağı, hükûmetlerin ve halkın en azından paralı kesimlerinin modern Batı yaşamını sindirmeye çabaladıkları bir kuşaktı. Bir zaman için, her tür direniş en aza indi; Batının liderliğine ve kontrolüne itaat ve hatta iyi niyetine bütünüyle duyulan güven, en üst düzeyde idi. Müslümanlar kendilerine Avrupalıların gözleriyle bakmayı o kadar öğrendiler ki, kendilerini birçok konu-

da hindularla ve Çinlilerle bir kefeye koyan "Doğulu" teşhisinin ve uluslararası statülerinin, kendi medeniyet geçmişleri yerine Batının Büyük Dönüşümü ile aralarındaki ilişkiye göre belirlenmesini kabul ettiler.

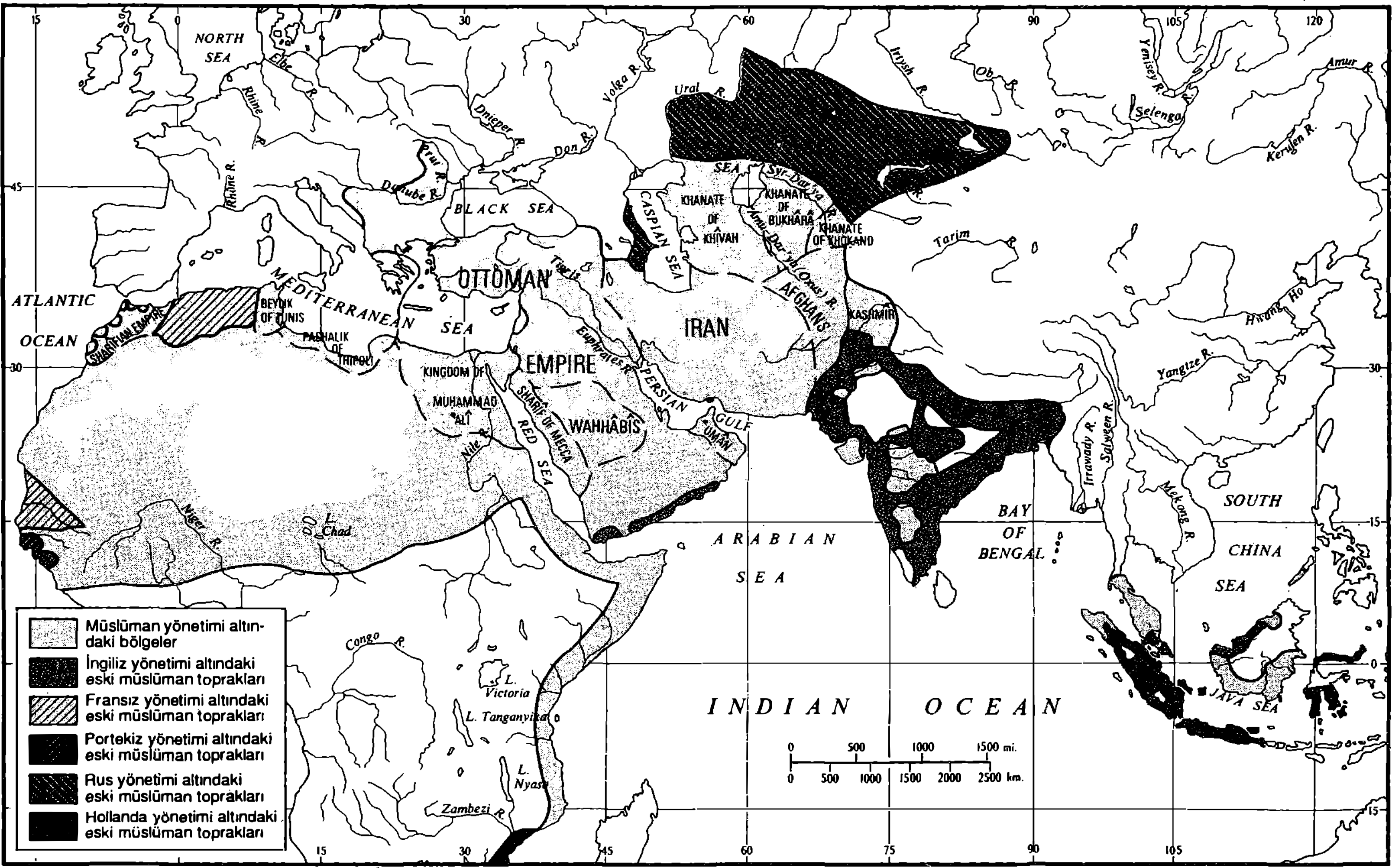
Kacar şahı Nâsıruddin'in (1848-96) en büyük zevkinin Avrupa'ya düzenlenen kraliyet turları olması ve bir Avrupaî şövalye nişanıyla onurlandırılarak asilce pohpohlanması bu döneme rastlar. Nâsıruddin Avrupalı tanışlarını, kendi teb'asını küçük gördüğü; ve yalnız kişisel malî ödüller için değil, aynı zamanda ülkesinin millî kalkınması için de can attığı hususunda temin eder. Ona göre bu, Avrupalı müteşebbislere demiryolları ve telgraf hatları döşemeleri için imtiyaz satmakla ve verimli işletilme* şartıyla kazanç vaad eden başka herhangi bir girişimi gerçekleştirmekle sağlanabilirdi. Maamafih Nâsıruddin Avrupalıların istediği ve ülkesini dönüştürebileceği** türde büyük mamulat bulamadı ve Fars ülkesi, birden fazla dil konuşulan, hareketsiz bir bölge olarak kaldı.

Zengibar sultanlığı uluslararası pazara bir giriş yolu bulabilen ülkelerin daha tipik olanıydı. 1832'de Arap Umman'ında Muskat'ın hükümdarı olan Seyyid Said (1804-56) Swahili Afrika sahilinde hâkimiyetini arttırmak ve orayı daha iyi kontrol edebilmek için Zengibar'a yerleşti. Muskat'taki hükûmeti Napolyon döneminden beri İngiltere ile ilişki içine girmişti ve bu ilişkiler devam etti; Seyyid Said özellikle o sahiller boyunca tacirlerin en önemli gelir kaynağı olan köle ticaretine ciddi sınırlamalar getiren bir anlaşma yapmak zorunda kaldı. Ama yeni düzeni kazançlı bir şekilde nasıl kullanacağını biliyordu ve Zengibar adasının çoğu toprağını ihracat amacıyla karanfil ekim alanlarına dönüştürerek, ticarî kayıplarını böylece karşıladı. Swahili sahillerindeki limanların gerisinde, içeride kalan topraklarda aynı zamanda kendisinin hakimiyetinde yerel askerî kontrol noktaları olan ticarî merkezler kurmak amacıyla büyük çaba gösterdi. Avrupalıların gitmeye hazır olmadıkları böyle bölgelere Arap tacirler yayıldılar ve Avrupalılar tarafından dünyanın her tarafına götürülmek üzere fildişi ve post getirdiler. Maamafih, onun ölümü üzerine İngiliz donanması Zengibar'ı bağımsız ve egemen bir devlet haline getirerek Muskat'tan ayırmak, ve böylece ikisini de zayıflatmak için (yasal taht değişikliği sırasını korumak bahanesiyle) bölgeye müdahale etti.

Seyyid Said ataerkil bir sadelik içinde yaşamıştı, ama oğlu ve ikinci vari-

* Yazar burada "exploitation" kelimesini kullanmış. Bu kelime hem "sömürü" hem "işletme" anlamlarına gelir. Ama sömürü anlamında kullanmak bulunduğu cümle içinde yanlış oluyor. Yine de sanıyorum ki, bilerek kelime oyunu yapmak için bu kelimeyi seçmiş bulunuyor. [Çev.]

** Yazar burada "to turn his country" fiil kalıbıyla yine kelime oyunu yapıyor. Aynı cümle "ülkesini yönlendirebileceği" olarak da çevrilebilir. [Çev.]



Orta Akdeniz'den Hindistan'a, ondokuzuncu yüzyıl ortaları

si Bergâş (1870-88), sarayının üslubûnu ve hazinesini kullanma biçimini Batılılaştırmaya çok önem verdi. Maamafih onun döneminde, Avrupalı güçler oralardaki hâkimiyeti etkili değil bahanesiyle, iç bölgelerdeki demiryollarını kendi aralarında bölüştüler. Bu gelir alanlarının kaybıyla Zengibar'ın ödünç alınmış görkemi de azaldı. Bu arada, İngilizler köle ticaretinin bütünüyle yasaklanmasında ısrar etmişlerdi. Bergâş hiçbir şey yapamazdı. Çağdaşları gibi —İstanbul'da Abdülaziz ve Kahire'de İsmail— Batılılaşmak için yapacağı harcamaları sağlam bir malî temele dayanmaksızın planlayarak kendisini fazla dağıtmıştı; öyle ki ölümünden sonra iki yıl içinde İngilizler işe karışmaya ve sultanlık adalarda devam etse de, yönetimi devralmaya kendilerini mecbur hissetmişlerdi.

Bu dönem boyunca, kâr etmek için iktidarın çoğunlukla hatasız kullanılmasına rağmen, Batı liderliğinin en iyi bazı özellikleri kendisini belli ediyordu. Batı tahakkümünün, dolaysız değil de daha çok dolaylı yollarla, aldığı siyasî ve iktisadî kontrol tedbirleriyle olduğu kadar kültürel ve entellektüel varlığıyla da kendisini göstererek, kaç yönlü uygulandığını gördük. Modern yaşam biçiminin çekirdek yapısıyla hiçbir ayrıntılı ilişkiye girilmediği halde, zamanın teknik gelişmeleri zararlı etkileriyle beraber gelebilirken, teknik yönden gelişmiş dünya düzenine duyulan eksikleri giderici bağımlılığın etkili rolünün gelişmesi, bu türden önemli sayıda ilişkiyi de beraberinde getirdi. Polis ve ordu kurumu, Avrupalıların istedikleri türde düzeni sağlamak için teknik açıdan geliştirilmeliydiler. Ekonominin hazır mahsül ve mineralin kendisi için gerekli olduğu malî, ticarî ve hatta bir dereceye kadar üretici yanı da aynı şekilde dünya pazarına teknik açıdan uyum sağlamayı gerektiriyordu. Son olarak, ne askerî ne de iktisadî teknikalizm, yerel entellektüeller modern normlardan belli bir derecede haberdar olmadan, iyi uygulanamazdı. Doğrudan bir yönetim olsun olmasın, teknikalizmle ilgili bütün bu özellikler ancak dolaylı ya da dolaysız Batı vesayeti altında özümsenebilecekti.

Çoğunlukla tanımlanması çok zor olan bu karmaşık Batı etkisi, giderek kapsamlı fetihlerden bile daha fazla şey ifade eden "emperyalizm" terimi ile adlandırılmaya başlandı. Müteakiben, bu tahakkümün hemen her yönü bütünün bağlamında değerlendirilerek sert yargılara konu oldu. Yine de bazan, daha uzlaşmacı insanlar, modern bilimin öğretilmesi, modern tıbbın uygulanması ve gayrişahsî bir hukuk düzeninin savunulması gibi, birçok yanını uygun bulabilirlerdi. Bu amaçlarla kullanılan en önemli araçlardan biri, özellikle yüzyılın başından beri geliştirilen ve şimdi de Batı tesirinin en temel unsurlarından biri olan misyonerlik hareketi idi. Yüzyılın yarısındaki "iyi hava" döneminde misyonerler, genellikle iyi karşılandılar.

Teknik olarak Katolik ve Protestan misyonerlerin amacı insanları hıristiyan yapmaktı, ama en azından müslüman topraklarında (hatta Rus imparatorluğunda bile, net çabalarla) asıl fonksiyonları biraz farklılaşıyordu. Baştan

beri belli oldu ki, çok az müslüman din değiştirmeye meyyaldi, bu kısmen, birçok müslüman topluluğun gayriresmî olarak dinden dönenlere karşı uygulamak istediği ölüm cezasını da kapsayan sosyal baskı nedeniyle, ama belki daha çok müslümanların genellikle kendilerinin Allah'a ibadet usullerinin de en azından hıristiyanlarınki kadar evrensel ve katıksız olduğunu düşünmeleri nedeniyle böyleydi. Endonezya ve Rusya gibi bazı bölgelerde, henüz müslüman olmamış yerel azınlıklar arasında, din değiştirmeye biraz önem veriliyordu. Ama merkezî bölgelerde, Katolikler çoktan beri yerel hıristiyan gruplar üzerinde çalışmaya başlamışlardı ve Protestanlar da geldikleri zaman aynı şeyi yaptılar. Bu, birçok doğu hıristiyan cemaati arasında üzücü hiziplere yol açtı. Belki daha da önemlisi, Modern standartların, bu grupların çoğu arasında nisbeten daha hızlı kabul görmesine de yol açtı. Nüfusun hıristiyan kesimi yeni kültürel ve bilimsel hünerleri misyoner okullarında kazandılar, ve çok geçmeden müslümanlar da, din değiştirmek üzere değil de —ki (Rusya'da geçici olarak getirilen bir esas üzerine olanlar hariç) genellikle böyle birşey olmadı— modern yaşam biçimi ile onun laik çerçevesi içinde ilişkiye girmek için aynı hastaneleri kullanmaya başladılar. Bu rol içerisinde, Batılı yahudiler kendi dindaşlarına misyoner göndermede, Batılı hıristiyanlardan fazla geri kalmadılar.

Böylece Katolik, Protestan, ve yahudi misyonerler, anlaşılacağı üzere Modern zamanların, askerlerin ve tacirlerin aktarabilme durumunda olmadıkları ruh halini müslüman halklara taşımakta oldukça başarılı oldular. Hatta daha sonraları eğitim kurumlarının büyük kısmının yerel yönetimlerce kurulduğu yerlerde, misyoner okulları büyük oranda ilham kaynağı oldu.

KALKINMA GEDİĞİNİN KENDİLİĞİNDEN SÜRMESİ

Bununla birlikte, Teknik Çağın özündeki ayırıcı niteliklerin Batı dışındaki topraklara girişi, mutlaka, tamamlayıcı bağımlılık durumundan, güç farkını ortadan kaldıracak ve bütün bölgelerin Garp ile teknikalistik açıdan aynı düzeye gelmeleriyle sonuçlanacak, teknik düzeyi giderek artan sosyal kalıplara aşamalı bir geçiş anlamına gelmedi. Gerçekten de, Batılı olmayan toprakların bağımlı durumu mevcudiyetini devam ettirdi: dünya pazarı şartları içinde, gelişme düzeyleri arasındaki fark kararlı bir şekilde daha da büyümeye hazır göründü.

Müslüman toplumların teknik açıdan gelişmiş sosyal kalıpları özümsemede özel çıkarları olabileceği beklenebilirdi. İslâmî ticaret ve kültür ağı tarıma dayalı dönemde Afro-Avrasya tarihi içinde merkezî bir rol oynamıştı: nisbî kentsel karakteri ve yüksek düzeydeki sosyal hareketlilik yeteneği, merkezî coğrafî konumu ile birlikte, kendisine geniş bir esneklik sağladı. Şimdi ise bu ayırd edici nitelikler pekiştirileceğine aşındırılıyordu. İslâm'ın bütüncül yapı-

sı, coğrafî anlamda bile parçalanmıştı. Nil-Amuderya arasındaki eski İslâmî bölgenin Avrupa ve Hindistan'da ortaya çıkmış bulunan imparatorluk üzerinde bile biçimleyici olmuş olan üstünlüğü; bozkırların her tarafındaki orta Avrasya ticarî bölgesinin karşılıklı kültürel bağımlılığı; Güney Denizlerinin çeşitli sahilleri arasındaki karşılıklı ilişkiler— bu gibi bağlantılar ve İslâmîleşmiş toplumun gelişimi zayıflatıldı, hatta durduruldu ve yerini, bir Avrupa devletinin hâkimiyeti altında olmakla ortaya çıkabilen türde sıradan ve müşterek bağlara bıraktı. Yeni etki merkezleri ortaya çıktı. Bir tarafta, Buhara'nın yerini alan Kazan gibi, Avrupaî etki merkezleri; ve Delhi ile Lucknow'a rakip Kalküta ve hatta Bombay gibi yayıncılık merkezleri vardı. Bunları bir ölçüde karşılayabilen şey bazı ücra bölgelerin direniş merkezcikleri olarak kazandıkları yeni önemdi: Arabistan'da Vehhabî merkezi olarak Necd, veya Sunusiye tarikatının vatanı olarak iç-Krenayka.*

En çarpıcı değişiklik İran'ın kültürel hakem olma geleneğinin yıkılması ve doğu Akdeniz bölgelerinin yükselişiydi. İstanbul'un, mevcut en güçlü "bağımsız" iktidarın ikametgâhı olarak saygınlığı giderek arttı; öyle ki, yüzyılın sonuna doğru, hükümdarı bütün eski İslâm hükümdarlarının halefi olarak halifelik iddia eder duruma geldi; ama Türk dili İslâm âleminin resmî dili olarak o kadar yaygın bir kabul görmedi. Arapça ve Arap edebî geleneği, kısmen Batılı İslâmiyatçıların duyduğu ilginin etkisiyle, her yerde yeniden dikkat çekiyorken; Kahire doğulu Cemâ'î-Sünnî Arapların en faal merkezi olarak, sonunda az ya da çok Mağrib, batı Afrika ve Güney Denizleri bölgesinin çoğunu kendi yörüngesine soktu. Genç insanlar, Avrupalı tarihçilerin bile takdirle karşılayacakları daha uzak, yarı-hayalî bir gelecek arzusuyla, Avrupalıların suçladıkları yakın geçmişi yaygın bir şekilde reddetmek istediler. Bu ruh hali içinde, yüzyılın sonu gelmeden birçok müslümanın kafasında tasavvuf, Farslılaşmış usuller ve kültürel yozlaşma birbiriyle ilişkilendirildi; ve şer'îcilik, Arapçılık ve İslâm'ın eski görkeminin karşısına konuldular.

Gerçekte Fars geleneği bir uluslararası anlayış ve hareketlilik vasıtası olmaktan çıkmış; pratikte elit edebiyatçıların geliştirdiği, gereksiz bir klasikçilik haline gelmişti. Yüzyılın başından beri, loncaların zaafı ve çoğunlukla vakıfları devralan hükûmetlerin merkezîleştirme politikaları tarafından baltalanmış sûfî organizasyonları da aynı şekilde, kentlerde istikrarın ve kozmopolitliğin vasıtası olmaktan çıkmış ve sık sık bâtıl inançların ve muhafazakârlığın emanetçisi olarak zor durumda bırakılmışlardı. Şu da eklenmeli ki, kapsamlı şeriat da evrensel hareketliliğin bir aracı olmaktan çıkıp, Avrupa tarzı yeni uluslararası standartları kabullenmeye bir engel teşkil eder hale gelmişti.

* Krenayka (Cyrenaica) en önemli şehri Bingazi olan bir bölgesidir ve M. Ö. 7-4. yüzyıllarda burada aynı adı taşıyan bir kadim Yunan krallığı kurulmuştur (çev.)

Tarih açısından, daha sonraki Farslılaşmış bir İslâm kültürünün, ideal bir tasavvuf-öncesi ve Fars öncesi saflığın lehine reddi, mantığa aykırı görülebilirdiyse de, yine de bir gerçeği dile getirdi: uluslararası İslâm toplumunun kendi modernizasyonu için esas alacağı âşikar avantajlar büyük oranda yok edilmişti; ve bunlar kazanç sağlayacakken, kalıntıları engel olarak belirdi. Bu olgu birçok ayrıntıda tekrarlanan birşeyin kültürel alandaki en genel görüntüsünü örnekledi: kalkınma gediğinin ta kendisi, kendisini kapatmayı kolaylaştırabilecek ne varsa hepsinin altını kazmaya ve hatta kendisini büyütecek herşeyi güçlendirmeye yönelmişti.

Belirtmiş olduğumuz gibi, mesele müslüman ülkelerin neden teknik gelişmenin gerisinde kaldıkları değil, onu (sonuçta bu arzulansın ya da arzulanmasın) niye yakalamadıklarıdır. Burada, tam anlamıyla "iktisadî" denebilecek bir problemle değil, iktisadî faaliyetlerin yalnızca bir yanını oluşturduğu, bütün bir kültürel problemle ilgileniyoruz. Canlandırılabilecek eski kurumlar yıkılıyordu; ama çok daha genel bir kalkınmanın çekirdeği olabilecek, teknik yönden az ya da çok gelişmiş yenileri bile, esas itibarıyla zayıf olmakla, zorluk çekiyorlardı. Köken itibarıyla yabancı olduklarından, kalkınmanın geniş planda dünyada yarattığı uçuruma cevaben, kendileri de müslüman toplumlar arasında bir uçurum yarattılar. Doğu Akdeniz'de Levantenler —ama bazan hemen hemen aynı oranda başka bir yerde, meselâ Umman'da Hindistanlılar, Swahili sahillerinde Araplar, Türkistan'da Tatarlar— yeni ticareti, finans sistemlerini, yeni bilimsel ve entellektüel başarıları uygulayabilenler olarak, asıl müslüman kitleye çoğunlukla yabancıydılar. Ama öyle olmadıklarında bile, köklü ailelerin çocukları kendi kültürel çevrelerine o derece yabancılaştılar ki, teknik gelişme taraflısı topluluğa uyarlanmış hale geldiler. Müslümanlar yeni uygulamalar ve davranışlar için yeterince bilgi edinemedikleri evlerinden çıkarak, geldikleri yeni okullarda, çoğunlukla yalnızca yeni usuller içinde kötü bir eğitim gördüler; yine de artık eskisi ile yetiniyorlardı ve ona yabancılaşmışlardı. Onu kendi oyunu içinde yenmiş olmanın ödülünü bile kazanmadan, pratikte, düşmanın tarafına geçmiş olmakla, hem kendilerinin, hem de başkalarının gözünde artık güvenilirliklerini kaybetmiş kabul edilebilirlerdi.

Yabancı bir kültür için geliştirilen formlar içinde, teknik gelişme ile ilgili niteliklerin dışarıdan borç alınması gerçeğinin yarattığı bu dahilî psikolojik uçurum, başlangıçtaki eşitsizliğin iktisadî sonuçları nedeniyle varolmaya devam etti. İktisadî sonuçlar, kendisini azaltacak karşı tepkilerden daha sık olarak, eşitsizliği daha da pekiştirecek kümülatif değişikliklere neden oldular. Belli bir bölgede kaynaklar ne kadar az geliştirildiyse; demiryolları, petrol alanları, hatta üretimi rasyonel bir şekilde planlanmış tarım alanları gibi teknik tesislerin varlığının ekonomideki diğer daha dengeli gelişmeler için teşvik unsuru olabilmesi de, o kadar az mümkündü. Eski sanatların daha büyü-

me safhasındayken kurutulmaları gibi, sömürge ekonomisinin ya da bağımlı ekonominin, belli bir alanda uzmanlaşmış adaları dışında kalan yerlerde, teknik gelişme amaçlı girişimlerin daha başlangıçta önü alınıyordu. Aynı şekilde, büyük âfetlerin giderilmesinin yarattığı koruma altında her yerde artan nüfus nisbeten katı bağımlı ekonomilerin sağladığı büyüme sınırlarını aştığında, bundan sonraki nüfus artışı artık yalnızca, bağımlı gelişmenin yaratabileceği ikinci dereceden müsbet etkileri seyreltmeye yaradı.

Daha sonraları, bağımlı toplumlardaki teorisyenler, bir tarım ülkesi ile bir sanayi ülkesi arasında olduğu gibi uzun-vadeli şartlarla ticaret yapma eğiliminin zararlarından şikayet edeceklerdi. Tabiîdir ki, daha dengeli ve sanayileşmiş ekonomilerin pazarıyla karşılaştırıldığında tek ürünlü bağımlı ekonomilerin pazarı hem güvenilmezdi, hem de talep konusunda esnek değildi. Ama ticaret şartlarının kötüye gitmesi ondokuzuncu yüzyıl uluslararası hayatının daha geniş kapsamlı bir olgusunun yalnızca bir işaretiydi: mal sahibi olanlara daha çok veriliyor, ve mal sahibi olmayanlardan neleri varsa alınıyordu.

YÜKSELEN MİLLİYETÇİLİK SAFHASI

Bu tür konuların etkisi altında, o zamana kadar yazılı bir geleneğin yaratıcı olanaklarının ortaya çıkarılması için özerk birer sosyal bağlam oluşturan canlı medeniyetlerin artık kendi değerleri içinde yaratıcı bağımsız bir medeniyet olmaktan geri kalmasıyla, tabiîdir ki ortak bir yazılı geleneğin paylaşıldığı ruhen canlı olan bir dünya medeniyetinin enkazı altında, insan onurunu kırıcı davranışlar ve hatta ulusal bir bağımlılık durumunun çözümsüz açmazı karşısında bunalmış genç bir nesil, nefes almak ve manevî yaratıcılık için yeni çıkış yolları açmak zorunda bırakıldı. Ondokuzuncu yüzyıl bitmeden, hemen her yerde, müslüman toplumlar, yükselen milliyetçilik safhasına giriyorlardı. Yeni dünya düzenine katılmanın nisbeten daha yavaş olduğu toplumlarda bile, safhalar birbirini çok daha hızlı takip etti. İlk direniş safhasından hemen üst sınıfın uyum safhasına geçilmişti. Şimdi, dünyadaki olayların artan temposunun baskısı altında ve İslâmî medeniyet bilincinin büyüyen hüsranına cevaben, yükselen milliyetçilik safhası, daha da eş-zamanlı bir kronoloji ile ortaya çıktı: 1860'larda doğu Akdeniz'de başlayıp, 1880'lere gelindiğinde şu ya da bu biçimde, çok geniş bir alana yayıldı.

Toplumun en üst katmanları Batı ile yapılan geçici anlaşmayı (modus vivendi) tatminkâr bulmaya devam ederken, bu sınıfın daha hırslı üyeleri ile sosyal sıralamada biraz daha aşağıda kalan sınıfların yeterince tatmin olmamış üyeleri, pazarlığın koşullarını değiştirmek istediler. Bu safhada, Batılı şeylere karşı beslenen iyiniyetin çoğu kayboluyordu. Modernleşme gayreti, belli-başlı ülkelerde kuvvetle devam etti ve hâlâ daha geniş alanlara yayıldı, ama

giderek, birbirinin zıddı insanlar ve yöneticileri arasında, yüzyılın başında olduğu gibi, bir ayrılığa yol açtı. Daha ilerlemiş ve genç unsurlar —yeni okulların ürünleri— daha temel bir reform adına yerel yöneticilerine karşı çıktılar ve böyle yaparken bir bütün olarak Batının gücüne de karşı çıkmış oldular. Sonuçta, "emperyalizm" adı altında, Batının tüm egemenlik terkibine, reform ve modernleşmenin asıl nedeni olan "milliyetçilik" adına karşı çıkılacaktı.

Mısır'da, yeni milliyetçilik iktidar için başlangıçtaki en dramatik girişimini yaptı ve ilk kesin yenilgisini de bizzat Batının elinden tattı. Mısır'ın bağımsız Türk yöneticileri, ondokuzuncu yüzyılda, Mısır'ı modernleşmenin daha ziyade yüzeysel niteliklerinin vitrini haline getirmişlerdi. Teknik-öncesi sosyal ve iktisadî kalıplar, çok az ülkede Mehmed Ali'nin ülkesinde görülen derecede çöküntüye uğradı ve bir tamamlayıcı bağımlılık rejimi altında ticarî zenginlik ve hatta siyasî güç artışı, belki hiçbir ülkede bu kadar fazla olmadı. Mısırlı köylüler, bin yıldan beri ilk kez büyük ve muzaffer ordular oluşturmuşlardı ve Mısır pamuğu ülkeyi kontrol altında tutanlara yüksek kazançlar getiriyordu; ve bu giderek artan sayıda müslüman Arabı da kapsamaya başladı. Levanten olsun olmasın, Kahire vatandaşları, başka herhangi bir müslüman şehirde olduğu kadar, Avrupa'nın normlarını özümsemiş durumdaydılar. Zenginlik Mısır'ı, özellikle Kahire ve İskenderiye'yi, uzun bir zaman için doğu Arap kültür faaliyetlerinin merkezi yaptı—- hatta birçok Suriyeli çalışmak için buraya geldi. Ama aynı zenginlik, güç ve modernlik bilinci, Mısır'da, ondan ne kadar küçücük bir pay aldıklarını ortaya çıkararak, müslüman Arap nüfusa, hâkim hüsran duygusunu da vurgulamaya yaradı.

Hidiv İsmail Paşa (1863-79) belirgin amacı Mısır'ı Avrupa'nın bir parçası yapmak olan hırslı bir yöneticiydi. Selefi Said bu eğilimi evvelden belirlemişti, ama İsmail Avrupaî dünya düzenine uyumda bir örnek oluşturdu. Mehmed Ali'nin aslında başka bir ümitle kurduğu bağımlılık düzenini, İsmail dikkate değer bir istikrar içinde mükemmelleştirdi. Batının malî çıkarları ile işbirliği içinde Avrupa sermayesinin sulama kanalları, doğal gaz tesisatı, hatta içinde İtalyan toplulukların şarkı söylediği büyük bir opera binası gibi bütün modern konfor vasıtalarını Kahire (ve İskenderiye)'ye getirdi. Avrupalılaşma çalışmaları yalnızca bir lüks gösterisi değildi: İsmail'in idaresinde, Mehmed Ali'nin deneyimlerini takip eden ihtiyatlı bir dönemden sonra, hükûmet çok sayıda modern okul açtı ve genel olarak hali-vakti yerinde olan sınıflar arasında Fransız kültürünü teşvik etti. Her bakımdan, politikaları Avrupaî iktisadî ve malî bağlantılara Mehmed Ali'nin de zamanında öngördüğü katılımı hızlandırmaya ve geliştirmeye yaradı. Şeker üretimi için kurulmuş fabrikaları vardı, ama en fazla, pamuk üretimi ile ilgileniyordu. Amerikan İç Savaşı sırasında pamuk fiyatları yükselmişken, o ve diğer büyük toprak sahipleri görülmemiş miktarda mısır üretimine başladılar. Hidiv İsmail Paşa gelişmiş sulama

tesisatlarına yatırım yaptı ve hatta daha fazla mısır yetiştirebilmek için Mısır'ın Kanal Şirketindeki hisselerinden vazgeçti.

Gerçekte en büyük millî zaferi 1869'da Avrupa saray çevresi huzurunda Süveyş Kanalının açılması oldu. Çalışmalarına Said tarafından başlanmış bulunan ve bölgesel ekonomide Mısır'a en önemli konumu kazandıracak olan kanal, birçok kereler Akdeniz'i Mısır üzerinden Güney Denizlerine bağlamakta kullanılmış olan Kızıldeniz kanallarının yeniden canlandırılması olarak görülebilirdi. Ama Teknik Çağın şartları altında kanal, Mısır'ı siyasî yönden güçlendirmek yerine Avrupalı rakiplerin mücadelesi içine sürükledi. (Avrupa'ya daha az güvenen eski yöneticileri projeyi onaylamaktan caydıran da, bu ikinci değerlendirme olmuştu). Hidiv İsmail Paşa aynı zamanda, hırslı bir askerî politika izledi: Osmanlı hükümdarını kendisine askerî özerklik vermeye ikna etti ve çoğalan ordularını Sudan'ın Nil nehri civarındaki topraklarının daha çoğunu ve Habeşistan'ın dağlık arazilerini (ki maamafih bu bölgelerde Etiyopyalı kuvvetlere yenilmişlerdi) işgal etmeleri için gönderdi. Hırs yine eski Mısır başarılarını hatırlamasını sağladı; ama bu kez, Mısır'ın aracı olarak hizmet vereceği Avrupa ticaretini arttırmayı ümit etti. Bu amaçla, Avrupa'nın anlayışına aykırı olan ama Mehmed Ali'nin çok tuttuğu köle ticaretinin yerini, hammaddeler ile yeni fabrikaların ürünleri arasında değiş-tokuş ile doldurmaya çalıştı. Ama bu tür gözüpek projeler, kendisine güvenerek Avrupalı kaynaklardan topladığı paralara mal oluyordu; ve sonunda, Mısır piyasasının belirsizlikleri ve daha iyi durumdaki Avrupa finans çevrelerinin güvensizliği nedeniyle, kendisini, içinden çıkılmaz bir halde dünya finans çevrelerine karşı borç içinde buldu.

Bütün bunlar olurken, —İsmail için modernleşmeye karşı çıkabilecek olan ve genellikle Avrupalılar tarafından bağımlı ülkelerde özendirilmeyen— popüler kurumların bir gereği yoktu. İsmail (seçkinlerden kurulu bir temsilciler meclisi ile yaşanan bir tecrübeye rağmen) şahsî iktidarını korumaya devam etti ve bu gücü (hanedanlığın kendinden öncekileri gibi) büyük oranda Türkler ve Arap olmayan diğer unsurlar üzerinde kullandı. Ama yerel Arap nüfusun daha talihli olanları, köy ağaları olarak servet, ve asker olarak da şahsî güven kazanıyorlardı. Toprak ağaları, eğitim görmüş memurlar ve subaylar olarak sahip oldukları potansiyelin bilincine vardıkça, İsmail'in politikalarına gücenmeye başladılar. 1878'e gelindiğinde İsmail'in malî açıdan aşırı biçimde dağılması, yalnızca iflas tehlikesine değil, doğrudan Avrupa müdahalesine de yol açtı: Avrupalı güçler yabancı hıristiyanlarca çalıştırılan millî bir şura aracılığı ile malî durumu kontrol edebilecekleri bir sistem üzerinde ısrar ettiler; hatta Hidiv'in yerine daha yumuşak başlı olan varisini getirdiler.

Bu noktada, ordudaki, çoktan beri gücenmiş halde bulunan ve belki de askerî harcamalarda zorunlu bir indirimden korkan Arap subaylar hükümda-

rın yetkilerini kısıtlamak ve Avrupa'nın müdahalesini gereksiz kılmak için, bir anayasa isteğiyle harekete geçtiler. Büyüyen Arap soylu tabakası ve genç ulema arasından daha aktif olanlar başta olmak üzere, alt tabakalardan birçok sivil tarafından desteklendiler ve teşvik gördüler. Hidiv, Arap subayların lideri olarak Ahmed Urâbî'yi savaş bakanı yapmak zorunda bırakıldı; ama Urâbî Avrupa kontrolüne son vermeye çalışınca İngilizler (o zaman harekete geçmeye hazır tek Avrupa gücü) İskenderiye'yi bombaladılar ve sonra 1882'de Urâbî'nin direnişini bastırarak ve asilerin liderlerini sürgüne göndererek, Hidiv adına ülkeyi işgal ettiler. Kendi himayeleri altında mutlak monarşiyi yeniden kurdular.

İngiliz işgali altında, İngiliz başkonsolosu, gerekli gördüğü yerde müdahale etme yetkisiyle, genel vali gibi hizmet verdi. Oldukça kültürlü, dikkatli ve kendini adamış bir adam olan Evelyn Baring Lord Cromer (1883-1907), İngiliz genel valilerinin en önemlisi olarak, içeride Modern Dönüşüme, dünyada kendilerine ayrılan yere ve kendilerinden beklenen milliyetçiliğe katılım göstermeyen insanlara karşı klasik bir Modern Batılı tutumu sergiledi. Onları (bu örnekte Mısırlıları) kendi yararları için olduğu kadar Avrupalıların güvenliği için de, Avrupalıların himayesine ve rehberliğine muhtaç, geri kalmış bir ırk olarak görüyordu. Cromer, Urâbî ile öfkeli ilişkiler içinde, İngiliz işgalinin gerekli kıldığını düşündüğü kararlara karşı çıktı; asgarî düzeyde bir Avrupa denetiminin Avrupa'nın çıkarlarını teminat altına alacağını ümit etmişti. Maamafih, bu Mısırlıları düşündüğünden değil (onlar için İngiliz idaresi mümkün olan en iyi kaderdi), denetimin İngiltere'ye yük bindireceğini düşündüğündendi. İnsan ırkının bu küçük ortaklarının sonunda, Avrupa idaresi altındaki dünyada kendi kendilerini yönetmeyi öğrenmeye yetecek kadar, Avrupa'daki gelişmelerden pay alabileceklerine ihtimal vermedi. Ama onların bütünüyle medenîleşmekte olduklarını, Avrupalılaşmadan böyle birşeyin olamayacağını düşündüğünden, —şüpheli bir bakış— göremiyordu. En iyi ihtimalle, "Şarklılar" bütünüyle akılcı olmayan kendi ruhlarıyla uyuşabilecek kurumlar isterlerdi. Özellikle İslâm'ın doğası gereği ilerlemeye karşı olduğunu düşünüyordu. Tanıdığı İslâm'ın olumlu yönde değiştirilebileceği fikrine cevap olarak, İslâmî sistemin hiçbir parçasının bütünün temelini yıkmadan değiştirilemeyeceğini ve "düzeltilmiş İslâm'ın artık İslâm olamayacağını" ileri sürdü.[1]

Cromer'in tutumu, zamanın Avrupalılarına iki ya da üç bin yıldan beri insanlığın gelişiminin ön saflarında olduklarını ve orada kalmalarının beklendiğini hayal ettiren, dünya tarihi ile ilgili genel bir bilgisizliği öngörüyordu. Ama bu tutum çetin bir deneyime de dayandırılmıştı. Cromer, haklı ola-

1. Cromer Kontu (Evelyn Baring), *Modern Egypt* (New York: 1908, c. 2, s. 229)

rak, İsmail'in malî sorunlarında yalnızca kişisel yetersizlikten daha başka birşey de gördü, ve her ne kadar söz konusu olguyla ilgili psikolojik ve tarihî çözümlemeleri çok safdilse de, eğer başarılı olmak istiyorlarsa milliyetçilerin mücadele etmek zorunda oldukları meseleleri gerçekten belirlemiş oldu.

"Nerede konumlanmış olurlarsa olsunlar Doğu hükûmetleri yönetiminde ortaya çıkan suiistimalleri" yorumlarken, bazı durumlarda geçerli kanıt eksikliği nedeniyle, Mısır hanedanının bazı üyeleri için söylenebilecek daha da dehşet verici hadiseler iliştirmeye tereddüt etti; ama anlattığı daha ılımlı hikayeler, "mantıksız ve pitoresk Doğu ile mantıklı Batı arasındaki en başta gelen ayırd edici özellik olan zihinsel simetri ve açıklık eksikliği..."[2] derken ne kasdettiğini yeterince betimliyordu. İsmail'in selefi Said'in teknesi bir keresinde Nil'de su seviyesi alçakken çamura saplanır, ve Said dümenciye yüz kırbaç vurulmasını emreder. Tekne tekrar çamura saplandığında "iki yüz tane verin!" diye haykırınca dümenci denize atlar ve çıkarılıp getirildiğinde, kırbaç cezasının artmasının kendisini boğulmaktan daha çok korkuttuğunu söyler. Said "Aptal" der, "ikiyüz dediğim zaman kırbaç değil altın kastetmiştim." Ve dümenciye bir çanta dolusu para verilir. Cromer haklı olarak şunu ekler ki, birçok "Şarklı"yı hediyenin cömertliği kırbaç cezasının adaletsizliğinden daha çok çarpar. Ama teknik gelişme yanlısı sosyal standartlar açısından baktığımızda, bir ayırım yapmak zorundayız. Müslüman yöneticilerin saraylarında cinayet, zorbalık ve şiddetli işkence Modern Batılı gözlemciyi şaşırtacak ve tiksindirecek sıklıktaydı, ama bunlar ciddi müslümanlar tarafından da lâyıkıyla kayda geçirildiler. Şeriatın idealize edilmiş bakış açısından bakmadıkça, geleneksel müslümanı şaşırtmayacak kadar alelâde olan birşey varsa, o da bireysel karar ve inisiyatif hakkı için kişiler üstü, kurala bağlı ve kanunî teminat altına alınmış bir bağlamın eksikliği; daha da önemlisi, göreceli sınıfları ne olursa olsun bir insanla diğeri arasında söz konusu olan türden kişisel dokunulmazlığın, asgarî düzeyde de olsa, temin edilmemiş olmamasıydı.

Yukarıda anlatılan olay Cromer'in aklına başka bir "Şarkî" özelliği de getiriyordu: Cromer için daha genel bir zihinsel tutarsızlık ve simetri eksikliğini

2. Cromer, *Modern Egypt*, cilt 1, s. 5 ve 7. (Takip eden hikâye s. 20'de anlatılıyor) Cromer'in kitabının Mısırlılar ve Mısır'daki İngiliz politikası ile ilgili bölümleri bizim için, Avrupa'nın emperyalist bakış açısının etkileyici bir belgesidir. Hindistan'daki devlet memurluğundan (İndian Civil Service) gelen Cromer, kendisini Mısırlılar için derinden kaygılanan ve hayatını onların refahına adamış birisi olarak gören zeki ve kültürlü bir centilmendi. "Şarklılara" bir anlam vermedeki yetersizliğini kendisi de kabul ediyordu (Mısır'ın aristokratik dili olan Türkçe'yi biraz biliyordu, ama Arapça'yı hiç bilmiyordu, zaten bilmesi de fazla birşey değiştirmezdi); bu yetersizlik, kitabının niye Mısır hayatının bütün yönlerini kapsamadığını açıklar. Yine de, emperyalizm sonrası bir çağın unutabileceği, tam bir İngiliz hâkimiyeti altında geçen dönemde olan olayları, Cromer ikna edici bir şekilde anlatır.

örnekleyen, Said'in davranışındaki tutarsızlıktı. Burada, yine, teknik yaşam kalıpları öncesine ait olanlarda, yalnızca yanlış anlaşılanlar arasında ayırımlar yapmamız gerekiyor. Cromer'in şikayet ettiği zihinsel tutarsızlık —analiz edildiğinde hiçbirinin onun sandığı kadar radikal olmadığı ortaya çıkacak— birçok bileşene ayrışır. Cromer düşünce ve söz yanlışlıklarının, çok sayıda örneğini verdi. Bu tür yanlışlıklar, bazan yalnızca daha samimi ve rahat bir çağda uygulanabilecek türde mazbut âdetleri ifade ettiler. Ama aynı zamanda, teknik gelişme öncesi koşullar altında yapılacak rasyonel hesaplara da bir cevap olabilirlerdi: (vergi memurlarının ajanı olabilecek insanlara karşı varlığını gizleyen bir köylününki gibi) mâkul korkulardan, veya teknik gelişme öncesi bir çağda (meselâ, başarı alanını genişletemeden bir insanın zamandan birkaç dakika kazanmasının rahatsızlık yaratacağı bir yerde, zamanı hesaplamada gelişigüzellik gibi) daha kanaatkâr bir pay alma anlayışından kaynaklanabilirlerdi. Bu tür yanlışlık biçimlerinin çoğuna Modernlik-öncesi Garp ülkelerinde de rahatlıkla tanık olunabilirdi. Bu halis düşünce belirsizlikleri içinde bir yabancı müstesna bir şekilde sempatik ve tahammüllü olmadıkça kültürler arasındaki herhangi bir ilişkiyi engelleyen, kültürel olarak belirlenmiş bütün bu beklenti farklarını, Cromer birbirine karıştırdı. Bazı durumlarda sağlığa yararlı olan ve sol eli daha az temiz işlemlerde kullanmaya ayıran genel uygulamayı gözden kaçırdığından, bir insanın sol tarafındaki birşeye işaret etmek için neden biçimsiz bir şekilde sağ elini çevirdiğini anlayamıyordu.

Sonuçta, Cromer, dümenci anekdotunun örnekleyebileceği, ve hatta savaş hali ya da mutlakiyet yanlısı bir hükümdarın varlığı gibi felaketler tarafından, her yerdeki tarım arazisi koşulları altında, grup katılımlarının koruyucu örtüsü hangi noktada yırtıldıysa orada ortaya çıkarılan, moral açıdan kusurlu tüm sosyal kalıpları "Şark kafasının mantıksızlığı"na bağladı. Ama teknik yönden gelişmiş toplumlarda, daha sonraki bir kuşak bu durumun ahlâkî alandaki benzerinden, genel olarak Cromer'in kuşağından daha zahmetli bir şekilde haberdar oldu.

Cromer "Şark kafası" ile ilgili tarihî değerlendirmelerinde ne kadar yanılmış olursa olsun, onun kavrayış biçimi, birçok Garplı için hemen hemen kaçınılmazdı ve onların en iyi durumdakilerinden çoğunun müslüman ülkelerin ahalisine ve kurumlarına karşı izledikleri tutumları belirledi. Aynı zamanda bu kavrayışlara neden olan gerçekliklerle de ilgilenmek gerekiyordu. Bunlar Avrupalıların çalışmaya ve yaşamaya kalkıştıkları her yerdeki genel Avrupa standartları yararına, Avrupa müdahalesi için ikna edici fırsatlar yarattılar; ve müslüman topluluklarca yapılan ve hangi nedenle olursa olsun teknik usullerin özümsenmesini amaçlayan herhangi bir girişimin aşmak zorunda olduğu çok büyük bir engel oluşturdular.

İngilizler kendi haklarını ve diğer Avrupalı teb'aların haklarını korumak

için Mısır'ı işgal ediyorlardı; haklar, yani "medenîleşmiş" ölçütlerle yorumlananlar, ya da başka deyişle, Modern Batılı ölçütlere uyanlar. Dolayısıyla dış borçlara doğal olarak malî öncelik veriliyordu. İsmail'in aşırı güveni o derecedeydi ki, bu borçlar devlet gelirlerinin büyük bölümünü tüketti. Borç meselesi halledildikten sonra Cromer ve İngilizler, sıradan Mısırlıların talihini düzeltmeye çalıştılar. İlk reformcu hareketleri köylüleri küçük düşüren kişisel onur kırıcı davranışlara karşıydı: özellikle otorite sahibi herkesin (bilhassa vergilerin ödenmesi için yapılan zorlamalarda) serbestçe kırbaç kullanmasına ve köylülerin, vergilere ilaveten, devlet çıkarları için zorla ve karşılıksız çalıştırılmaları demek olan corvée'ye karşı. Bireysel inisiyatifin garanti altına alınmış bağlamına bir katkı olarak, —örfî hukukun bütün karmaşıklıklarına tek bir kanunî standart içinde son vermek amacıyla— köylerde toprak sahipliğinin resmî tutanaklara bağlanması konusunda ısrar ettiler. Reformcu müslüman yöneticilerin daima lağvetmeye çalıştıkları türden bazı daha sıkıcı ve önemsiz vergilere de son verdiler. Bunların yanı sıra, aynı zamanda modernize edilmiş bir muhasebe sisteminin (böylece tekellerini yitiren geleneksel Kıptî muhasebecilerin arzusu hilafına) kurulması ve Modern bir polis ve mahkeme sisteminin geliştirilmesi ile bu reformlar desteklendi. Sonunda, teknik gelişme açısından halk yararına olacak olan ve, özellikle Said'in döneminde Kahire barajının inşasıyla başlayan Nil sularının denetimi çalışmalarını tamamlayan ilk Asuan barajı gibi işlere giriştiler. Daha sonra yapılan kanallarla, hemen hemen her yerde sulama bütün yıl boyunca mümkün hale geldi ve eski su baskınları engellendi.

Göreceğimiz gibi, bu reformların çoğunun olumsuz bir yönü vardı: meselâ, eski örfî hukukun ortadan kaldırılması fakirler için bazan bir belâ hükmündeydi ve yeni mahkemeler onlara çoğunlukla o kadar az şey ifade etti ki bunların net sonuçları yeni bir adaletsizlik ortaya çıkarmak oldu. Ama zamanın milliyetçi Mısırlıları diğer yanlışlıklara daha fazla dikkat ettiler. Ülkedeki yabancıların ayrıcalıklı ticarî ve malî konumlarına, varlık sebebi o yabancıların yasal konumlarını korumak olan bir otorite tarafından son verilemezdi; Cromer'in getirmek istediği değişiklikler bile Avrupalı Güçler tarafından veto edildi. Mısırlıların büyük çoğunluğu herhangi bir girişimin başlangıcında bu dezavantajla yüzyüze gelmeye devam ettiler. Daha da önemlisi, Cromer'in çok-uluslu güvenilir yönetimi altında, sağlayacağı faydadan şüphe etse bile, İsmail'in döneminde olduğu gibi eğitimi teşvik etmek için işe yarar hiç malî kaynak yoktu. Ama en önemlisi, Mısırlılar kültürel anlamda yuvalarını kaybettiler. Eski medeniyet yaratıcılık için iskelet olarak kullanıldı. Ama İngilizlerin yönetiminde, temel tüm tarihî kararlarda, hatta İsmail'in yönetiminde olduğundan daha âşikar bir şekilde, yabancı bir dünyaya karşı bağımlıydılar; ve modern bir millet olarak eşit bir temel üzerinden o dünyaya katılmaya her zamankinden daha uzaktılar.

Aynı durum başka bir yerde de artan bir şekilde hissedildi. 1881'de Tunus'ta, yerel bir seçkinin yerli modernizasyon amacıyla gösterdiği istekli çabalara rağmen, Fransızlar İngilizlerin Mısır'da giriştiklerine paralel bir çabaya giriştiler. Osmanlı imparatorluğunda, Mısır'dakinden daha iyi bir hazırlıkla, ama akabinde dış borç nedeniyle ortaya çıkan bir iflas dönemi öncesinde, reformcular 1876'da yeni bir anayasayı kabul ettirmeye çalıştılar. Ama nihaî gücü ellerinde tutan Batı, sultan Abdülhamid bu anayasayı yürürlükten kaldırırken yarı memnun bir halde ona yardım etti ve Batılı yatırımını ve Batılıların malî denetimini kabullenen, ama herhangi bir özgürlükçü reform için Cromer'den daha tehlikeli olacak baskıcı bir despotizmi kurmak için bütün modern imkânları kullandı.

Milliyetçilik, bir dereceye kadar aşağıdan gelen ilk reform-amaçlı girişimlerin kolayca yenilmelerinden sonradır ki, mevcut bütün sosyal güçlerin bir toplamı olarak, modern dünyada Avrupalı milletlerle eşit düzeye gelebilecek bir millet oluşturmaya başladı. Fransızlar artık ne Normanlar ve Gaskonlar veya Burgundianlar ne de birinci veya ikinci veya üçüncü dereceden sınıflar olarak değil, ama refahından herkesin pay alabileceği ve sıkıntılarının herkesçe paylaşılacağı müşterek bir anavatanın eşit vatandaşları olarak "kolkola bir millet" halinde hareket etmeyi öğrendiklerinde, Fransız Devrimi doğmuş ve Garptaki milliyetçilik en gelişmiş haliyle Fransız Devriminden sonra ortaya çıkmıştı. Bu milliyetçilik, şu ya da bu yanıyla öyle bir milliyetçilik idi ki, Avrupa devletleri yalnızca yeni yayılmakta olan bir Fransız nüfuzunu ortadan kaldırabilmekle kalmadılar, aynı zamanda Napolyon dönemindeki Fransız gücünün dayandığı ve kendilerinin de onlar aracılığıyla benzer bir güç kazanmaya çalıştıkları modern teknikselleşmiş kurumları da oluşturabildiler. Müslüman ülkelerdeki sözümona reformcular halktan ilham alan ve halka dayanan vatanseverliğin tek başına yeterli olmadığını ve yapılması gerekenin gerçekten millî ruha sahip milletler oluşturmak olduğunu gördüler. Bir toplumun tüzel biçimde etkili kurumları, ancak o zaman, nüfusu bölen ve reform için ortaya konan her genel planı çalışmaz hale getiren şahsî ve ruhanî bağlılıklar labirentine son verebilirdi. İnsanlar herşeyden önce kendilerini Mısır'ın genel kaderine adamış Mısırlılar olarak düşünmeyi öğrenmeliydiler ve Osmanlılar, İranlılar, Hintliler ve de daha az yaygın sosyal kimlikler bir bütün olarak milletle ilişkilendirilmiş ve işlevsel olmalıydılar.

Mısırlılar, Osmanlılar, Hintliler? İnsanlar kendilerini şüphesiz bu tür bazı pratik birimler içinde tanımlamalılar, ama hangileri içinde? Bir Mısırlı aynı zamanda bir Osmanlı değil miydi? Bir hıristiyan bir Osmanlı olabilir miydi? Veya bir müslüman bir müslümandan başka birşey olabilir miydi? Gerçekten Mısırlı olanlar yalnızca Kıptîler değil miydi? Hindistan neydi, bir Hintli olmak —doğal birşey olmaktan ziyade, işgalci İngiliz hükûmeti tarafından benimsetilen bir olgu— ne anlama geliyordu? İran neydi? —Kacarların tesadü-

fen ilhak edilmiş bölgeleri mi? Bir Azerî Türk'ü bir İranlı mıydı ve Kabil'den yönetilen Herat'lı bir Farisî hakkında ne denilebilirdi? İlk kez, etnik gruplarla değil milletlerle, etnik duygularla değil millî duygularla ilgileniyoruz; ve o nedenle de önce milletlerin kendilerinin tanımlanmaları ya da yaratılmaları gerekiyor. Bir millet, modern kurumlara vasıta olabilmek için, prensipte makul bir şekilde müşterek bir kadere yönelmek için insan hayatı açısından yeterince hayatî hemen herhangi bir genel durum üzerinde temellendirilebilirdi: ortak bir hanedanlık (Osmanlılar?), ortak bir inanç (Şiîlik?), ortak bir dil (Arap lehçeleri?), veya hatta ortak bir işgalci (İngilizler?). Ama bunlar kısmen birbiriyle örtüşüyordu: meselâ yalnızca Kacar İran'ında değil, Osmanlı hükümdarı yönetiminde yaşayan ve Arap lehçelerini konuşan Şiîler vardı. Bağımsız ya da bir nebze Avrupaî bir yargı altında, tarih açısından bir tesadüf olarak değerlendirilebilecek tek bir hükümranlık alanı içinde kapatılma, millî bir kendini-tanımlama için en kolay başlangıç noktasını oluşturabilirdi. Ama bu tür bir tesadüf, gerekli samimi duyguları, bu duygular ortak bir mücadelenin dayatılmış gerekliliğinde yoğrulmadıkça, kolay kolay telkin edemedi. Ama ortak mücadeleyi bile telkin etmek, yaygın bir millet nosyonu olmaksızın zor olurdu. Çekirdek düzeyindeki modernleşme mücadelesi —bütün toplum bünyesinde teknik yönden gelişmiş bir toplumun özelliklerinin, ve bu mücadele giderek daha açık bir şart haline geldikçe, millî tanımlamaların geliştirilmesi için— büyüdükçe, millî bir kendini-tanımlama için yeterli bir temel arayışı, gelecek onyıllarda bütün faal dimağları meşgul edecekti.

Bu daha geniş anlamda modernleşme üç çeşit gelişmeyi gerektirdi. En âşikar olarak, Batılılaşmayı gerektirdi: yeni özellikler, bir yere kadar, Garbın yerel mirası tarafından onlara dayatılan formlar içinde özümsenmeliydi; bazı şeyler, yalnızca yenisini icat etmek için gerekli zamanın yokluğundan değil ama teknikleşmiş bir toplum eninde-sonunda kaçınılmaz biçimde bir dünya toplumu olduğu için, keyfî olarak her yerde yapıldığı şekilde yapılmak zorundaydı. Ama her Batı toplumu derin bir millet duygusu üzerine kurulmuştu; öyle ki, Batılılaşma milliyetçiliği gerektirdi. Yine de Modernleştirme yalnızca Batılılaşma, yalnızca kopya etme olamazdı; çünkü Modern ruhun kalbinde yenilik, girişim ve kendiliğindencilik duygusu vardı ve bunlar olmadan, kopyeci önemli birkaç adım geriden gelirdi. Her ne kadar bu da üzerine inşa etmek için millî denebilecek birşeyin gerçekte yeniden canlanmasını gerektirdiyse de, müslüman milletler yapılanmak için kendilerine ait kaynaklar bulmalıydılar. Sonuç olarak Modernleştirme Batıyla arada mevcut bağımlılık ilişkisinden çıkar sağlayan ve kaçınılmaz olarak bu çıkarı tehlikeye düşürebilecek bütün değişikliklere karşı direnen yönetici unsurların güçten düşürülmesini amaçlayan bir çeşit devrim gerektirdi.

AVRUPA'NIN DÜNYAYI FETHİNİN TAMAMLANMASI

Yüzyılın son onyıllarında, milliyetçilik, başlıca müslüman merkezlerde büyümekte olan bir güçtü ve 1905'ten sonra oralarda siyasî gelişmelere egemen olacaktı. Maamafih başlangıçta, emperyalizmin sürmekte olan kariyeri ile karşılaştırıldığında, fazla kuvvetli değildi. 1880'den sonra, Avrupalıların, teknik-öncesi bölgeler arası pazarda ya hiç ya çok az payı bulunanlar dahil daha ücra bölgeleri bile kendi etki alanlarına dahil etme şevkleri yeniden canlandı. Özellikle Afrika'da Sahra çölünün altında kalan müslüman ya da gayrimüslim iç-bölgelerin çoğuna henüz nisbeten dokunulmamıştı ve şimdi hızla bölünüyorlardı.

Burada Avrupalılar, onsekizinci yüzyılın sonunda başlamış ve ondokuzuncu yüzyılda kendi ideal ve prensiplerini geliştirmiş olan reformcu hareketlerle kendiliklerinden ilişkiye girdiler. Şimdiye kadar, reformcuların kavgası normal olarak müslümanlarla olmuştu; Mehmed Ali'nin Vehhâbîlerle çatışması tonu belirledi. Bu tür püriten hareketlerle yeni moda ve zararlı lüksler tarafından ayartılmış görünen müslüman yönetici sınıflara karşı, eşitlikçi bir şer'î direncin canlılığı devam ettirilmeye çalışılmıştı. Üst-sınıfların karmaşık kültürel ve iktisadî süreçleri tamı tamına anlamadan, İslâm'a ihanet ederek, emperyalist Batıyla sıkı-fıkı olmalarına şiddetle karşı çıkıldı. Merkezî denetim ve sıkı disiplin sayesinde, bazı yeni tarikatların daha uzak düşen bölgelerin geniş bölümlerinde yerlerini korumaları ve bazı bölgelerde etkili hükûmetler gibi çalışmaları sağlandı.

İsmail'in Nil Sudan'ındaki ilerleyişi, bir tepki olarak, yalnızca İslâmî örgütlenmeyi ve inancın katkısız saflığını yeniden oluşturmayı değil, aynı zamanda bütün İslâm dünyasını (Dârü'l-İslâm) ıslah etmeyi ve sonunda bir Mehdi'den beklendiği üzere dünyayı İslâmîleştirmeyi amaçlayan Mehdici bir harekete neden oldu. Mehdi'nin kendisi ve halifesi Mısırlıları ve onların Avrupalı akıl hocalarını Nil Sudan'ından dışarı çıkardılar ve halkın örf ve âdetlerini ıslah etmeye giriştiler; ama çabucak güçlerini daha öteye, özellikle Mısır yönüne yaymaya koyuldular. Mehdi'nin hac döneminde Mekke'de ilan edilen programı, onun zaferini İslâm'ın dünyada yeniden canlanması olasılığı olarak gören, her yerdeki nisbeten daha muhafazakâr bazı müslümanlar arasında büyük ilgi uyandırdı. Bu, diğer müslüman devletlerin çöküşüyle, dikkatlerin İslâm birliğini hedefleyen hilâfet taleplerinin mümkün göründüğü yer olan İstanbul'a yöneldiği zamandı. Bir zaman için, Sudanlı Mehdi birleştirilmeyi bekleyen âlemşumül bir İslâm toplumuna lider olmak için Osmanlı sultanına karşı olası bir alternatif olarak göründü. Hatta bazı modernlik yanlısı bir tür milliyetçi müslümanlar bile, yeni hareketle birtakım temaslar içine girmek hususuyla ilgilendiler. Mısır'ın batısındaki çöllerdeki Senûsiye hareketi gibi, bazı "köşelerdeki" daha oturmuş reform hareketleri, uzakta kaldılar.

Yüzyılın sonuna gelindiğinde, İngilizler Mısır yenilgisini zafere dönüştürmüş ve Mehdicileri bastırmışlardı. Mehdicilerin baskısı altında, Habeşistan ve Somali sahillerini işgal etmiş olan Mısırlılar geri çekildiler ve onların yerini bütün Habeşistan ve Somali bölgesini kendileri ve Habeşistan dağlık arazilerinin yeniden canlanmış bir Amhariç hıristiyan devleti (Etiyopya) arasında paylaşan İngilizler, İtalyanlar ve Fransızlar aldılar. Kuzey Somali ülkesinde, hareketi reformcu tarikatlardan birinden kaynaklanan (yanlış yere Deli Molla denen) başka bir Mehdi'nin isyanı bastırıldı. Aynı dönem içinde, kendisi herhangi bir ayaklanmayla çekilmeye zorlanmamışsa da, Zengibar sultanının Swahili sahilinin içerilerindeki hâkimiyet alanlarını, İngilizler ve Almanlar, aralarında paylaştılar. Çad ve Nijer Sudan'larında ve uzak batı sahilinde, müslüman bölgeler yerel etnik değerlendirmeler yerine Avrupa'nın ticaret yollarına referansla keyfî sınırlar çizen Alman, İngiliz ve özellikle Fransız kuvvetleri tarafından, otuz yıl içinde işgal edildiler. 1905'ten önce Fransızlar ve İngilizler arasında, paylarına düşen alanlara dair anlaşmaya varılmasıyla, Sahra çölünün aşağısında kalan tüm bölge bölüştürülmüş oldu.

3

TÜRKİYE'DE MODERNİZM: BATILILAŞMA

İran topraklarının bile İngiliz ve Rus müdahalesine boyun eğdiği ondokuzuncu yüzyıldan yirminci yüzyıla kadar, Osmanlı imparatorluğu Türkleri (Batı Türkleri), öncü konumdaki müslüman halklar arasında hakikî bir siyasî bağımsızlık ölçüsü tutturabilme noktasında en başarılı olanlardı. Kendilerini millî bir kimlikle tanımlamak için uygulanabilir bir esas keşfetme noktasında en başarılı olanlar da onlardı. Sonunda, bu tanımlama bir Batılılaşma formu içinde belirginleşti: kendilerini Avrupalı bir millet olarak tanımladılar; İslâm dünyası içindeki başka hiçbir yerde apaçık bir Batılılaşma bu kadar candan benimsenmedi. Bir Modernleşme aracı olarak Batılılaşmanın getirdiği imkânlar ve sınırlamalar, Türk örneğinde, başka herhangi bir örnekten daha açık bir şekilde ortaya çıktı.

AVRUPA'DA OLAN, AMA AVRUPA'NIN OLMAYAN BİR HALK: BATI TÜRKLERİ

Geç Orta Dönemde doğu Avrupa'da ilerleyen Osmanlı kuvvetleri ile diğer müslüman kuvvetleri, beraberlerinde batı Avrupa'dan farklı bir kültürel yönelim getirdiler. Ticarî açıdan batı Avrupalılar Osmanlı yönetimi altındaki topraklarda büyük bir rol oynamaya devam ettiler, ve siyasî ilişkiler canlılığını korudu. Bazı batı Avrupalılar, özellikle Macaristan'da, Osmanlı yönetimi altına girdiler. Maamafih İslâmîleşmiş hukuk, din ve edebiyat geleneklerince yönlendirilen Osmanlı yönetici sınıfları, doğu ya da batı Avrupa hıristiyanlarıyla, kültürel bakımdan çok az şey paylaşıyorlardı. Sosyal düzenleri, kendilerini içinde buldukları Avrupa ortamınca sunulan problemlerin dışında olduğu kadar, genel İslâmîleşmiş (ve özelde Moğol-Türk) sosyal beklentiler mirasınca ortaya sunulan problemlerin de dışında gelişiyordu. Bu arada, Geç Orta İslâmî Döneme gelinceye kadar, İslâmîleşmiş kültür ve toplum, batı Avrupa'da, (İslâmî usullerin çok rağbet gördüğü bağımsız hindu topraklarının aksine), artık daha önceki dönemde olduğu kadar ciddi bir biçim verici güç değildi. Onbeşinci yüzyılda Garplı ülkeler, İslâm dünyasının artık nisbeten an'anevî bir hal almış yaşamının ona sunacak fazla birşeyi yokmuş gibi göründüğü hayatî bir gelişme dönemi içindeydiler. Hıristiyanlar ve müslümanlar

birbirlerine sırt çevirdiler. Bundan böyle, batı Avrupa yaşamıyla doğu Avrupa'nın müslüman hâkimiyeti altındaki bölgeleri arasında, yönetici sınıflar düzeyinde, eşi görülmemiş bir ayrılık yaşandı.

Bununla birlikte, müslüman hâkimiyeti altında olanlar dahil, doğu Avrupa hıristiyanları arasında böyle bir ayrılık yoktu. Yine Hindistan'da Timurlu hanedanı döneminde olanların aksine, Türkçe öğrenen ve kendi insanlarıyla ilişkilerini büyük ölçüde kesen devşirmeler dışında, Osmanlı imparatorluğu hıristiyanları, imparatorluğun yüksek siyasî ve kültürel yaşamına alınmadılar. Dolayısıyla, imparatorluğun daha uyanık doğu hıristiyanları, bağımsız Rusya'dakiler gibi, Osmanlı imparatorluğu çökerken prestiji yükselen batı Avrupa'ya seve seve bel bağladılar. "Aydınlanma" hareketinde, muhakkak ki, batı Avrupalıların kendileri kadar doğrudan yer almadılar. Bu onlara büyük ölçüde dışarıdan geldi; aynı zamanda bir "aydınlanma" ve şimdiye kadar yabancı olan batı Avrupa standartlarına asimile olma süreci oldu. Yine de 18. yüzyılda bile, bu süreç, doğu Avrupa'nın hıristiyan halkları arasında,—yalnızca Ruslar arasında değil, ayrıca Osmanlı Türklerinin teb'asından olanlar arasında—epeyce yol aldı.

Volga Tatarlarının aksine, Osmanlı Türkleri tarımsal aristokrasilerini ve siyasî güçlerini korudular ve bunun yerine, ticarî ve sınaî öncülüklerini kaybettiler. Bu nedenle, 1789 kuşağına gelindiğinde Batının Büyük Dönüşümü bütün tazammunlarını ortaya döktüğünde, Osmanlı Türkleri kendilerini tuhaf bir şekilde korumasız halde buldular. Bu nedenle olmasa da, Avrupa'da, Modernliğin çok önemli güçleriyle uyuşmakta olan bağımsız Ruslar tarafından olduğu kadar, kendilerine bağlı halklar tarafından da geride bırakılıyorlardı.

Dolayısıyla, Modernleşme fikrinin içinde, hem güçlü örnekler, hem de tuhaf bir mahcubiyet vardı. Türklerin Modernleşmeyi Avrupa ile rekabete girme süreci olarak değil, yalnızca ona katılma olarak düşünmeleri doğaldı. Modernleşmeye bütünüyle katılmanın lüzumu bir kere kabul edildiğinde, bu kabulün öngörüldüğü form gerçekte şuydu: Türkler Avrupalı olmalıdırlar. Ama aynı durum bu sürecin işleyişinde ciddi engeller doğurdu. Bu, yalnızca, Garplı usulleri benimsemenin, bir kimsenin kendisini teb'asının düzeyine indirmesini gerektiriyor gibi görünmesi değildi. Bu teb'aların Batılılaşmaya en fazla yardımcı olacak olan meslek ve ilişki tekelleri, müslüman Türklerin onlardan ayrılığını pekiştirdi. Türk politikasının bir noktada cidden müslüman ve geriye dönük, ve diğer bir noktada da bütün bağımsız müslüman halklar arasında en radikal şekilde Batılılaşmaya yönelik olması, bu nedenlerledir.

GENÇ OSMANLILARIN LİBERALİZMİ

II. Mahmud'un mutlakiyet yönetimini yeniden kurmaya yönelik başarılı

girişimi, yalnızca askerî teknik (ve lüksün sağlayacağı kolaylıklar) ile ilgili tarzların değil, aynı zamanda hükûmetin yapısı ve toplumun eğitim ve hukuk kalıplarıyla ilgili birçok tarzın da Modern Garp ülkelerinden alınarak benimsenmesini beraberinde getirdi. Tanzimat dönemi bu uyarlamaları yaygınlaştırdı; Modern bir devletin gerektirdiği donanımlar, hatta açık olarak Avrupaî toplumsal kalıplar, standart uygulamalar haline geldiler. Yine de (geniş anlamda halk düşünüldüğünde) liderliğin amaçları, devletin kuvvetinin ve etkinliğinin arttırılmasında ve uluslararası açıdan kabul görebilecek bir düzenin gereklerinin yerine getirilmesinde yoğunlaştırıldı. Maamafih, daha iyi durumdaki tabakalardan artan sayıda Türk, devletin merkezî iktidarı o tür insanî değerlerin gelişmesine yardımcı olmadığı sürece onun artmasını veya zayıflamasını düşünmeksizin, salt kendi genel insanî değerleri açısından Modern Avrupa usulleriyle ilgilenmeye başladılar. Batılılar gibi yaşamak istediler, çünkü Batılılar daha iyi yaşıyorlardı. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında, "Batılılaşma"da inisiyatif, devletin başındakilerden, ayrıcalıklı sınıfların daha iyi bir toplum biçimi arayışı içindeki daha alt tabakalarına geçti. Hususan yeni fikirleri ve yeni hayat tarzlarını keşfedecek yeterlikte varlıklı kişiler ve eğitim görmüşler için olsa dahi, bütün insanlar arasında kişisel özgürlüklerin arttırılmasından yana olduklarından, bu yeni tür Modernistlere "Liberaller" denebilir; ki bu nedenle, Avrupa'da kendi dönemlerinde revaç bulmuş çeşitli hümanist ve özgürlükçü dâvâlara yakınlık duyma eğiliminde idiler. Yeteri kadar kısa süre içinde kendilerini, "Batılılaşmacı" hükûmetlerin kudretli Avrupalı dostlarına gitgide daha az güvenir halde buldular. Sonunda, Batı ile varılan geçici uzlaşmayı (modus vivendi) bütünüyle reddettiler.

Bu yeni ruh, Türkler arasında, ilk önce edebiyatta dile getirildi. Yüzyılın başında, Türk şiirinin ilham kaynağı (bazı diğer İslâm ülkelerinde de olduğu gibi) bir kesintiye uğramış göründü. Mevcut şairler vardıysa bile, bunlar henüz ne eski tarzda ne de yeni herhangi birşey üretemiyorlardı. Yüzyılın ortasına doğru, eski gelenek def'edilmişti. Ne kadar arıtılmış olsa da, eski gelenek, Modern bir mesaj içerdiği halde ham olan edebî eserleri bile okumaktan memnun ciddî kafaları kesinlikle tatmin etmiyordu. Yani, klasik standartlar çoktan mazide kalmıştı; yeni istikametlerdeki naif, acemice, pratiği yapılmamış, deneme kabilinden gayretler, söz konusu edilen eski mükemmel örneklerle artık kıyaslanmadı; bunlar, ne içerirlerse içersinler, memnuniyetle takdir edildiler. Ve gerçekten, birkaç usta yazar, anlaşılması zor saray dili yerine, konuşma dilinin nisbî basitliği içinde, artık Fars edebiyatını değil Fransız edebiyatını taklit eden yeni bir Türk edebiyatı meydana getirmek üzere yola çıktılar.

Yeni araçlar yoluyla, özgürlük ve gelişme gibi değerlerle yüklü Şinasi gibi bir yazar, insan hayatını öyle bir biçimde sunabiliyordu ki, okuyucularına da, kendisiyle birlikte aynı ümit ve kaygılara saygı göstermeyi ilham etti. Osman-

lı diline ve Osmanlı sosyal bağlamına, Batılı romantik yazarların görüşlerini getirdi. Bu kılık içinde, okuyucularında, bu romantik yazarların Fransızca veya İngilizce veya Almanca eserleri, veya hatta o tür eserlerin tercümeleri aracılığıyla olabilecek olandan daha etkili bir kişisel kavrayış husule getirebilirlerdi. Şinasi yüzü daha bir geleceğe dönük gençliğin saygın rehberi oldu.

1860'larda, Sultan Abdülaziz'in saltanatının üstünkörü savurganlığından, hükûmetin Garbın buyruklarına boyun eğmesine neden olan güçsüzlükten, ve genel olarak gerikalmışlıktan, ayrıca batı Avrupa'nın büyük şehirleriyle karşılaştırıldığında Selanik veya İstanbul gibi şehirlerdeki yaşama alanı eksikliğinden bezmiş bir grup genç adam, Garp ülkelerindeki meşrutî ve anayasal çizgileri takip eden liberal reformlar yapılması yolunda talepler başlattılar. Bunlara, aralarından bazılarının yaptığı gibi, "Genç Osmanlılar" denebilir. Bazıları öyle olsa bile, hepsi Batı tipi bir eğitim almamışlardı; ama hepsi, özelde İtalya'da gelişen türde liberal milliyetçilik dahil, şu ya da bu bakımdan, Batının liberal idealizminden az ya da çok haberdardılar. İnsanların Batılı insanlar gibi özgür, onurlu, ve yaratıcı olmak için istibdadın prangalarını reddetmeleri gerektiğine; ve eğer Osmanlılar liberal ideallerden ilham alır, hükümdara bir anayasayla kabul edilen ve yaşatılan tahditler koyar ve kendilerinin geçmişin hurafeleri olarak gördüklerini süpürüp atarlarsa onların da hak ettikleri şekilde büyük bir millet olacaklarına kâniydiler. Bunların en önde geleni, tahsilli Türkler için yeni millî vatanperverlik kavramını dramatize eden bir yazar olan Namık Kemal'di.

Her ne kadar İslâm'ın ulema tarafından dayatılan katılıkların bazılarından arındırılabileceğini düşündülerse de, Genç Osmanlılar çoğunlukla ikna olmuş müslümanlardı. Onların gözünde İslâm, eğer hakkıyla anlaşılırsa, Batı liberalizminin gerekli prensiplerini içeriyordu: adalet ve özgürlüğün yüceltilmesi, hurafenin kınanması, ve hatta—bunun için, "bir insanın yurdunu sevmesi imanın bir parçasıdır" anlamına gelen ünlü bir hadisi örnek verdikleri—vatan sevgisi. İsnâdla veya teolojik inceliklerle ilgili çok derin herhangi bir çalışmaları olmadan, kendilerini, Kur'ân ve hadislerin, isteyenler tarafından Modern liberal görüşe bütünüyle uygun olarak anlamlandırılabileceğine inandırdılar. Dahası, böyle anlaşıldığı takdirde, İslâm'ın dünyadaki en arı din—mesela teslis akidesine sahip Hıristiyanlıktan çok daha makul—olduğu ve bu nedenle Modern bir halk için özellikle uygun olduğu kanısındaydılar. Hatta bazıları, bütün müslüman halkların tek bir vatanda oluşturacakları birliğin arzulanabilirliğini düşündüler.

Genç Osmanlılar, nüfusun en azından eğitim görmüş kesimine ulaşmak için, fikirlerini neşretmeye çalıştılar; ama sözlerini doğrulamak için mevcut yönetimi eleştirmek zorunda olduklarından, yayınları hemen yasaklandı. Çoğunlukla hükûmet işleriyle yaşamlarını sürdürdüklerinden, kendilerini sorun

çıkaramayacakları ücra yerlere tayin edilmiş buldular. Liderler Paris'e kaçtılar. Sürgündeyken, gazetelerini Türkiye'ye gizlice sokarak mücadelelerini sürdürdüler.

Bu arada, yönetim kademeleri içinde de, benzer bir karara varmakta olanlar mevcuttu. Mutlakiyetçilerin hedefi, giderek geçerliliğini kaybediyordu. Etkili olmak için hükûmet Modern olmalı; ama Modern olmak için nüfusun önde gelen kesiminin aktif işbirliğini sağlamalıydı. Bu olmayınca, yiyicilik ve kayıtsızlık, bürokrasi şeflerinin en iyi şekilde yapılmış plânlarını bozuyordu. Ama teb'aların desteğini kazanmak demek, onların çıkarına uygun hükûmet etmek demekti. Mutlakiyetçi teori gerçekte daima bu olmuştu; ama artık Modernleşme ve liberalleşme anlamına gelmeliydi.

Bu kafada biri olan Mithat Paşa, Tuna boyunca kendi gözetimindeki bölgenin idaresinde bu tür bir reform yapmayı mümkün gördü; ve burası Batılıların imparatorluk içinde genel olarak eleştirdikleri yiyicilik ve diğer kötülüklerden azâde bir refah ve verimlilik modeli halini aldı. Mithat Paşa, herşeyden önce, yalnızca mutlakiyetçiliğe hizmet ediyor gibi görülme eğiliminde olmuş olan, ama artık müsbet yerel faydalara yönelik gibi de gösterilebilecek projeleri işleme koyarak bir nebze yerel işbirliği başlatabildi. Bağdat'a gönderildiğinde, o uzak taşra kentinde bile, hemen hemen aynı şeyi yapabildi. Haset ve kıskançlıklara rağmen, İstanbul'da en yüksek mertebeye geldiğinde, Tanzimat'ın bütün imparatorluk için getirdiği antikomünalist idealleri ve bireysel özgürlüğe ilişkin teminatları ve saraydaki sorumsuz havaîlik veya savurganlık üzerinde sürekli bir denetimi somutlaştıran liberal bir anayasayı [Kânun-i Esâsî] sunmaya hazırdı.

MODERN TARZDA DESPOTİZM: ABDÜLHAMİD VE PAN-İSLAMİZM

Mithat Paşa'nın çıkışı sorumsuz Abdülaziz'in tahttan indirilmesine yol açtı; ama maalesef, liberallerin kendisinden destek umdukları sonraki sultanın, tahta çıkışından kısa süre sonra, deli olduğu ilan edildi; onun yerine kardeşi II. Abdülhamid geçirildi. Abdülhamid sessizce mutlakiyetçi gelenek içinde kendi terakki kavramını katı bir şekilde geliştirmişti. Mithat'ı tutukladı, anayasayı askıya aldı, ve modern yöntemlerle donatılmış bir despotizmin neler yapabileceğini göstermeye girişti. Yeni liberalizm çabasına, Tanzimat'ın komünalist olmayan ve liberal özelliklerinin daha fazla yerine getirilmesine son verildi. Herşeyden önce, hıristiyan milliyetçiliğinin temsilcileriyle birlikte, bozulmayı, yetersizliği ve himaye altındaki haksızlıkları eleştiren tüm bağımsız sesler susturuldu.

Bu suskunluk, bir taraftan, modern polisiye yöntemlerle gerçekleştirildi: eski askerî müfreze ve yerel muhafızların yerine geçen, merkeze bağlı modern

şekilde yetiştirilmiş jandarmalar, görevlerini herhangi bir küçük ordudan çok daha ustalıkla yerine getirdiler; dahası taşrada da neredeyse başkentteki kadar başarıyla işgördüler. Demiryolu, ve herşeyden önce telgraf, Abdülhamid'e her şehre aynı hızla kolunu uzatma imkânı verdi.

Ama Abdülhamid, despotizmini kabul ettirmek için Modern teknik cihazlardan daha fazlasına ihtiyaç duyuyordu. Şimdi bizim ideoloji diyebileceğimiz şeye ihtiyacı vardı. Bunu, genelde muhafazakâr müslüman düşüncesini canlandırarak, ve özelde dünya çapında bir müslüman siyasî dayanışması hissiyatını, "pan-İslamizm" diye adlandırılan bir hissiyatı teşvik ederek gerçekleştirdi. Vurgunun Batılı eğitim üzerine olduğu Tanzimat'ta kendilerinden uzaklaşmaya yüz tutan saygınlığı, ulemaya geri verdi. Ama önemsenmediği herhangi bir alanda şeriatı yeniden canlandırmaya ciddî biçimde kalkışmadı. Bunun yerine (eski şer'î düşünceyle bağdaşmayacak) yeni bir doktrin geliştirdi: kendisinin her yerdeki bütün müslümanlar üzerinde manevî otorite sahibi bir halife olduğunda ısrar etti—belki de şimdiki siyasî kudretinden daha önemli bir otorite. Bu yolda, pan-İslamik [İslâm birliğini hedefleyen] ümitlere bel bağladıkları sürece, Genç Osmanlılarca başlatılan coşkunluğun bir kısmını üzerine devraldı, ama onu kendi yoluna çevirdi.

Abdülhamid bunu tarihî koşulların bileşimi sayesinde yapabildi. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda, diplomatik görüşmelerde hıristiyanların kafalarında hilâfet hakkında oluşan karışıklıktan yararlanmak, sultanlar için elverişli olmuştu; sultan Ruslara toprak devrederken, artık oradaki dünyevî hükümdar değilse de, müslümanların tek evrensel halifesi olmaya devam ettiğinde ve bu sıfatla camiler üzerinde bir çeşik dinî âmirlik hakkına sahip olduğunda ısrar ederek, tutunacak zayıf bir dalı muhafaza etti.

Avrupalılar onu önceki anlamıyla bütün müslüman insanların komutası olarak anlar ve böylece papalığa denk olarak düşünürken, diğer büyük müslüman hükümdarlar gibi, Osmanlı sultanları da halife ünvanını sonraki anlamıyla, yani şer'î âmir olarak kullandıklarından, Avrupalılar müslümanlar için çok farklı anlama gelen bir talebi, daha çok müslüman yönetimi altında özerklik verilmiş hıristiyan milletlere karşılık olarak kabul etmeye kolayca ikna ediliyorlardı. Ama şimdi, İslâmî eğitimdeki gerilemeyle ve esas olarak Batı eğitimiyle yetişmiş bir müslümanlar sınıfının ortaya çıkışıyla, Abdülhamid ciddi biçimde bu nosyonu ona Batı tarafından atfedilen evrensel anlamıyla kabul etmeyi mümkün gördü. Tutkusu, özellikle Hindistan'da Timur soyundan gelen imparatorun 1898'de İngilizler tarafından tahttan indirilmesiyle hissedilen ve Vehhâbî tipi reformcuların meydan okumasıyla tahrik edilen bir sıkıntıyla aynı zamana rastladı. Gerçek müslümanlar, dünyada doğru düzeni kurması beklenen şeriatın yalnızca kişisel kurallar yığınına indirgenmesine izin vererek, yüzsüz ve tam anlamıyla kâfir bir yönetim altında sadece kişisel

yaşamlarını sürdürmeye nasıl razı olabilirlerdi? Cevap şu idi: mevcut tek bir bölgesel müslüman iktidarı bile kalsa, bu müslüman toplum için bir temel oluşturmaya yeterdi ve diğer ülkelerdeki müslümanlar, müslüman şuurunun başlıca gereklerini yerine getirmek konusunda iktidara güvenebilirlerdi. Bu, kutsal şehirlerin hâkimiyetini elinde tutan ve Abdülhamid'in en yüksek prestijle müslüman devletin başı olarak üzerine almaktan memnun olduğu halifeliğe yeni bir anlam vermek demekti. Yeni halifeliğin büyük sembolik jesti, hacı adayları için Hicaz'da, Şam'dan Medine'ye uzanan bir demiryolu yaptırmak oldu; dünyanın her tarafından müslümanlar halifenin bu projesine katkıda bulundular.

Abdülhamid'in saltanatı bazı ezici kayıplarla başladı. Hatta daha o tahta çıkmadan önce, Tuna'nın güneyindeki Bulgar topraklarında ayrılıkçı bir milliyetçilikten yana ayaklanmalar, acımasızca katliam yapan ve tahriplere girişen tedirgin durumdaki Türklerce yapılan gaddarca misillemelere yol açmıştı. Rusya, eskiden beri güttüğü Trakya boğazlarını denetim altına alma amacını sonunda gerçekleştirme ümitleri içinde, istila için bu fırsatı kullandı. Fransız ve İngilizler bu sefer askerî açıdan müdahale etmediler, ve Ruslar kendi Batılılaşmalarının kalitesini kanıtladılar. Maamafih Batı tehdidi altında, tam İstanbul'a girecekken durdular. Osmanlı gücünü pratikte tüm Balkan yarımadasından bertaraf edecek bir anlaşma, Avrupalı devletler tarafından yeniden gözden geçirildi. Yine de, 1878'de, Makedonya üzerinden Arnavutluk ile çoktan orada bulunan büyük sayıdaki müslümana katılmak için birçok müslümanın daha kuzeyden gelerek göç ettiği Trakya arasında uzanan bir toprak şeridi hariç, imparatorluk bütün Balkan eyaletlerini kaybetti. Hiçbir eyalet onun kadar büyük sayıda müslüman barındırıyor değildi ve daha az gelişmiş ama çoğunluğu Türk olan Anadolu, Osmanlının âkıbetinde daha büyük bir rol oynadı. Abdülhamid yenilgiyi anayasayı askıya almasını haklı çıkarmak için kullanmıştı. Onca hıristiyan eyaletin kaybı, onun müteakip İslâm birliği politikasını şüphesiz kolaylaştırmıştı.

Maamafih yenilgi imparatorluğun problemlerini hiç de çözmedi. Kırım savaşında ve daha da çok Abdülaziz döneminde Avrupalı bankerlere borçlanılmıştı ve Abdülhamid borcun ödenmesini temin için Osmanlı maliyesi üzerinde büyük ölçüde bir Avrupa denetimini kabullenmeye muztar kaldı. (Bu bütünüyle doğrudan Avrupa işgaline bir alternatifti). Avrupalılar, karşılık olarak, onun istibdadına dolaylı ama etkili bir destek verdiler. Balkanlarda imparatorluğa kalan toprak şeridinde bile rakip hıristiyan çetelerin etraftaki rakip hıristiyan devletlerin olası ilhaklarını göz önünde tutarak birbirleriyle çatışmaya başlamaları ve Türklerin düzeni temin edememeleri üzerine, Avrupa devletleri eyalet hükûmetlerinin yönetimini bile üzerlerine almaya giriştiler.

Bu arada, anayasal özgürlük gibi alanlar dışında, ve giderek Batılılaşan kentsel sınıfların duyarlılıklarına burun kıvıran ve değişime karşı eski ayrıcalıkları sürdüren bir programa dayalı bir rejimin nisbî yetersizliğine rağmen, Modernleşme devam etti. Abdülhamid'in yeni istibdadı bizzat, yalnızca Modern usullerle yetiştirilmiş insanların varlığını sağlayacağı tekniğe değil, daha karmaşık kurumsal değişikliklere de dayanıyordu. Bu yeni istibdat subayları herhangi bir yerden toplanabilen yeni ordu gibi bir kariyer-belirleyici unsurun sahibiydi. Ve, nisbeten gayrişahsî bir hükûmet tarafından daha kolayca denetlenen, aile bağlarıyla fazla ilişiği olmayan millî meslekî okullar gibi gayrişahsî ve daha anonim kurumlar tarafından yerleri doldurulan loncalar veya yerel cami okulları gibi yerel olarak kökleşmiş eski özerk dayanışmaların yıkılmasını öngörüyordu.

Hatta Abdülhamid'in yeni evrensel halifeliği ve yeni İslâm birliği ideolojisi dünya çapında Modern iletişim biçimlerinden destek aldı. Almanlar tarafından ticarî amaçlarla inşa edilen, (İstanbul'a uzatılmış olan) batı Avrupa demiryolu sistemlerini Anadolu'ya ve oradan Bağdat'a bağlayacak Bağdat demiryolu, Hicaz demiryoluna rakip oldu. Modernliğe olan bağımlılığının oldukça farkındaymış gibi görünen Abdülhamid, kendi ideolojik çerçevesi içinde bunu somutlaştırabilecek adamlar arayıp buldu. Tunus'tan seçkin bir ıslahatçı idareci getirtti; ateşli bir İslâm *birliği* görüşünü geleneksel ulemanın doktrinlerini küçümseme ve Avrupaî bilimlerin yaygınlaşması gayreti ile kaynaştıran, zamanın en ünlü entellektüel İslâm reformcusu Cemaleddin Afganî'yi ayartarak İstanbul'a getirdi ve (ve sonra burada dikkatle kontrol altında tuttu). Bu saltanat döneminde modern okullar çoğaldı. Çoğu türlerinde belirli bir tepkisel yapmacıklık mevcut olmasına rağmen edebiyat; ve herşeyden önce de kendi beşerî bakış açılarını beraberlerinde taşıyan Batılı edebî eserlerden yapılan tercümeler, gelişip serpildi. Sonunda, eksiksiz sansüre rağmen, liberal duyarlılıklar eğitimli Türkler arasında o derece ilerledi ki, Abdülhamid seçkinleri biraz daha az gelişmiş Arnavut ve Arap halklarından seçilmiş adamlar kullanmayı tercih ederek, yüksek mevkilerdeki herhangi bir Türke giderek daha az güvenmiş gibi gözüküyor.

OSMANLICILIK VE TÜRKÇÜLÜK: JÖN TÜRK DEVRİMİ

Abdülhamid'in özel Modernlik yorumu gerçekte sürekli olamazdı. Gizli bir subaylar birliği, anayasayı yeniden yürürlüğe koymayı planladı. Her ne kadar sultan bunu hafiyelerinden az ya da çok parça parça öğrendiyse de, gerçekte bütünüyle hoşnutsuzluk içindeki ordusunu tümüyle dağıtmadan çok sert bastırma tedbirleri alamazdı; ve zaten bunu yapmayacak kadar da akıllıydı. O halde, 1908'de Selanik'te başlayan bir isyana boyun eğmek ve anayasayı yeniden yürürlüğe koymak zorundaydı. Birbirlerine caddelerde kardeşçe davranan hıristiyanlar ve müslümanlar, bütün şehirli Osmanlı teb'ası, hadiseyi

sevinçle karşıladı. Müteakiben kurulan mecliste, başarılı subaylarca kurulan İttihat ve Terakki Fırkası iktidara geldi. Ve şimdi, kendilerine verilen adla, aydınlanmış "Jön Türkler" Türkiye'nin ne olacağı konusunda büyük kararlar almak durumuyla karşı karşıyaydılar.

Şimdi, Abdülhamid'in uzun süreli iktidar döneminde bastırılmış bütün reform fikirleri ve bu arada ümitler ile o fikirleri boşa çıkaracak olan gerçeklik arasındaki bütün çelişkiler gün ışığına çıktı. Bir anayasa, uygulanabilir olmak için, Batı ülkelerindeki gibi bir millet öngörüyordu. Osmanlı anayasasının temsil edeceği millet, nasıl bir milletti? Problem, teb'a hıristiyan halklara ilişkin özel bir ayak direme nedeniyle uzun süredir kendini göstermişti. Osmanlılar, giderek Batılılaşan teb'a hıristiyan halkların bağımsızlık dürtüsünden yoğun biçimde haberdardılar. Kendilerini tam anlamıyla Avrupalı farzeden bu insanlar, geri kalmış yöneticilerinden üstün olduklarını düşünüyorlardı. Yine de, (özellikle Kapitülasyonların hükmü altında) tüccarlar ve hatta çoğunlukla zanaatkârlar, onlardı; ihmal edilemezlerdi. Ordunun olduğu kadar, bir bütün olarak toplumun bir reforma konu edilmesiyle onların işbirliği (ve genel olarak, teb'a durumundaki halkların ayaklanmak için desteklerine ihtiyaç duydukları Avrupalı devletlerin saygısı) kazanılmalıydı. Daha Tanzimat döneminde, bağlılığı koruyacak ve müslümanlarla bütünlük içinde hıristiyanların çıkarlarını tatmin edecek, cemaatler-üstü bir Osmanlı milliyeti fikri meydana getirmek çok önemli bir ilgi odağı olmuştu. Balkan halkları topluluğunda, bu işlememişti. Yine de, bu fikri canlı tutmak için, Makedonya ve Ermenistan'da yeteri kadar hıristiyan azınlık vardı. Şimdi bunun içeriği daha da genişletildi. Çünkü, hıristiyanlar ve müslümanlar arasındaki farklara, İslâm'ın aralarında giderek zayıflayan bir bağ olduğu Arnavutlar, Türkler ve Araplar arasındaki farklar da eklenmekteydi.

Abdülhamid'den sonra, Osmanlı Türkleri, müstesna bir yoğunlukla, Modern Garpta olmakta olanlarla ilişki problemiyle karşı karşıya geldiler. Kendi kimlikleri ne olacaktı? İlk önce müslüman mı olacaklardı, yoksa ilk önce Avrupalı mı, yoksa ikisi birden mi? Hıristiyan teb'aları —hıristiyan olmaktan bile önce— Avrupalı olduklarına karar vermişlerdi; çünkü hıristiyan gözüyle, Garplılara sapkın diye bakmaları gerekirdi, ama Avrupalı olarak baktıklarında, onlarla birlikte bir toplum oluşturdular. Osmanlı Türkleri için, Modernliğin benimsenmesi, hıristiyan teb'aları ve Ruslarla aynı yolu kabullenmeyi gerektiriyor gibi göründü— Avrupalı olma, Garplı olma. Modernleşmek, Batılılaşmaktı; Avrupa'ya katılmaktı. Karşılık olarak bu, Ortodoksların yaptığı gibi, farklılıklarını ortak bir 'Avrupaî' yaşam karşısında önemsiz saymak demekti. Bu, geçmişin İslâm medeniyetinden yeni Avrupa medeniyetine kayma anlamına gelecek gibi göründü; geçmişten devraldıkları mirası, yenisiyle değiştirmek durumundaydılar.

Geleneksel anlayışa sahip birçok Türk bu sonucu çıkardı ve durakaldı. Ne kadar güçlü olursa olsun, Viktoryen çağdaki yeni uygarlık ille de güzel değildi; ve (özellikle dışarıdan bakıldığında) ahlakî ve manevî açıdan güçlü de değildi. Önceleri, bu durum kendisini reformcu anlayışa sahip Türklere o kadar açık bir şekilde göstermemişti. Avrupalı olmak İslâm'dan da vazgeçmek demek değildi; meselâ Yunanlıların Ortodoks Hıristiyanlığı bırakmaları gerekmemişti. Diğerlerine gelince, çoğu Türk mümkün olduğunca az şeyin değişmesi gerekeceğini ümit edebilirdi. Artık, böylesi yarım yamalak bir vaziyetin, giderek tutulacak yanı kalmıyordu.

İslâm birliğinden başka, iki olasılık mevcut göründü. Millet, din veya dil engelleri bir tarafa bırakıldığında, birçok halkı aynı şekilde tek bir hükümranlık altında birleştiren Avusturya-Macaristan hanedan devleti model alınarak bir Osmanlı olabilirdi. Veya öncelikle Türk olabilirdi. Ki bu, büyük potansiyel kuvveti olan yeni ve geniş bir millî birlik içinde, Kırım'dan Çin sınırına (ve onun da ötesine) kadar, (son zamanlarda yenilgi ve kitle ayaklanmalarıyla yaralanmış) Rus imparatorluğunun Türkçe konuşan halkları ile Osmanlı Türklerinin birleştirilebileceği ümidinde olan birçokları için, Turancılık anlamına geldi. Resmî olarak, Jön Türkler bir Osmanlı devlet modelini yeterince doğal biçimde devam ettirmeye çalıştılar. Meselâ meclisin Türkçe konuşulan vilayetlerde belirgin şekilde daha yüksek oranda temsil hakkı verir göründüğünü fark eden artık daha da uyanık hale gelmiş teb'aları; yalnızca Yunan, Ermeni, Makedonları değil, Arnavut ve Arapları da gittikçe daha fazla kızdırarak, "Osmanlı"yı daha çok "Türk" anlamında yorumladılar.

Politikaları Abdülhamid'inkinden daha savunulabilir çıkmadı. Bu politikalar Osmanlı milletinde, doğal olarak Türk diliyle kültürünü imparatorluğun müşterek vasıtası olarak kabul etmeleri için diğerlerinin tümü üzerinde Türklerin denetim ve baskı uygulamalarını beraberinde getirecek olan ve giderek katılaşan merkezî bir iktidar ile mütecânis bir yapı gerektiriyor gibi göründüler. Eskiden böyle olmayacağı halde, şimdi buna karşı direnildi ve direniş sansür ve şiddet uygulamalarıyla bastırıldı.

Abdülhamid yönetiminde, hıristiyan köylülere yeteri kadar sık biçimde, gaddarca davranılmıştı. 1905'ten beri, çoğunlukla onların Kürt düşmanları tarafından, özellikle (yeni anayasal özgürlüklerini çok fazla ciddiye almakla suçlanan) Ermenilerin topluca katilleri vuku bulmuştu. Ama müslümanlar ve özellikle üst kentli sınıf arasında, Abdülhamid'in en ciddi silahları, genellikle mahkûmiyet veya sürgün olmuştu. (Jön Türkler, kuramsal olarak, herkesin güvenliğini temin etmek için can atıyorlardı, ve bu yüzden Jön Türk modernizmine karşı yapılan kısa süreli bir ayaklanmadan sonra tekrarlanan) Ermeni katliamlarıyla şoke oldular; ama siyasî muhaliflerini ölüme mahkûm ederek yönetici grup içerisine siyasî şiddet soktular. 1911'den sonra Türkiye, toprak-

larından geriye kalanı savunmak için kendisini hemen hemen sürekli savaş içinde bulduğunda, bu eğilim sadece güçlendi.

Gerçekte, Abdülhamid'in tahttan indirilmesi, belki de bu son şans olur beklentisiyle, imparatorluğa yönelik uluslararası bir saldırıyı teşvik etti; Jön Türkler barışta neler yapabileceklerini göstermeleri için çok sıkı baskı altına alındılar. Avusturya-Macaristan, yönetmekte olduğu Balkan toprakları parçasını ilhak etti. Daha kötüsü, İtalya 1911'de, batı Mısır sahilinde arta kalan Osmanlı topraklarını fethetmeye girişti. Türkler süratle çıkarıldılar ve inatçı müslüman direnişini, yerel olarak, çölün koruması altındaki Senûsî tarikatı devam ettirmek zorunda kaldı. Sonuç olarak, Balkan devletleri, 1913'e kadar, onlara İstanbul'un gerisinde yalnızca kısa bir toprak parçası bırakarak Türkleri yarımadalarından çıkarmak için bir araya geldiler (Bu arada Arnavutlar da bağımsızlıklarını ilan etme fırsatını yakaladılar). Daha sonra 1914'te Jön Türkler, ticarî ve kalkınmaya yönelik amaçlarla, artan şekilde ittifak içine girdikleri Almanların kendilerini Rusya'yla ve böylece İngiltere ve Fransa'yla da savaşa sürüklemelerine imkân verdiler. Reformlar için, ne yeteri kadar vakit, ne de kaynak fazlası vardı.

Ama bütün bu hengâmenin ortasında, kamuoyunda gelecekteki olasılıklarla ilgili çok fazla mülâhazada bulunulmaktaydı. Uygulanacak politika üzerine yazan yazarların en meşhurlarından birisi, doğası itibarıyla sağlıksız olduğu için, bir Osmanlı milleti fikrine karşı çıkan Ziya Gökalp'ti. Fransız sosyologlarından derinden etkilenmiş olan Ziya Gökalp, onların esasları üzerinde, Türklüğün konumuyla ilgili kendi yorumunu geliştirdi. Ona göre insanlık onlarsız insanların hiç de insan olamayacakları milletler halinde eklemlenir. Her milletin kendi halk kültürü vardır: kendi müşterek hatıraları ve âdetleri, halk hikayelerinde ve halk türkülerinde dile getirilen kendine özgü tutkuları vardır. Bunlar onun diliyle sıkı sıkıya ilişki içindedirler ve bu nedenle belirli bir dili (normal olarak belirli bir toprak parçasında) konuşanların bir millet oluşturmaları beklenebilir. Daha sonra, böyle herhangi bir millet daha geniş bir uygarlık içinde, teknik ve uzmanlık gerektiren değişik sanatlar düzeyinde diğer milletlerle ilişki halinde olabilirler: yani, saray edebiyatı, siyasî biçimler, hukukî ve geniş ölçekli kurumsal yapılar düzeyinde... Ama bunların bir millette bulunması tesadüfîdir: millet onları bir zaman benimseyebilir, başka bir zaman reddedebilir veya değiştirebilir. Türk milleti uzun zaman önce, dünyada en gelişmiş medeniyet olan Fars-Arap ya da İslâm medeniyetini benimsemişti; şimdi ise milliyetin temel karakterini değiştirmeden, Garp medeniyetine yönelip, onu benimseyebilirdi. Gerçekte, millî yaşam ancak en gelişmiş medeniyet aracılığıyla ifade edilebilirdi; ve kendine özgü bir halk kültürüne sahip bir millet olmadıkça, Batı medeniyetini benimsemek mümkün olmazdı.

Ziya Gökalp din ile çok ilgileniyordu ve diğer liberaller gibi, İslâm'ın,

eğer doğru yorumlanırsa, mutlaka eski Fars-Arap geleneğine bağımlı olmadığını ve Türkler tarafından, batı Avrupa'daki Protestanlık veya Katolikliğin yanıbaşında başka bir inanç olarak yeni medeniyetlerine katılabileceğini düşünmeye başladı. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda edebiyatın yeniden canlanmasına paralel olarak insanların kalplerini kazanacak ve onlarda ulus ruhunu oluşturacak yeterlikte popüler bir form ve dil içinde millî duyarlılıkları ifade eden şiirler yazmaya çalıştı.

Ziya Gökalp, o zaman, Osmanlıcı veya ittihad-ı İslâm'cı fikirlere karşı bütün Türk halklarına değil, yalnızca daha yakın bir müşterek kültür mirasına sahip Anadolu ve Trakya'dakilere yönelik bir dille, tam anlamıyla Türkçü ve Batılılaşmacı bir milliyetçilik fikrini formülleştirdi ve halkın anlayacağı şekilde anlattı. Ama fikirleri biraz akademik kaldı. Cezbetmek istediği müslüman halk arasında, Modern bir millî temele dayalı herhangi bir program onları hiç de cezbetmediği sürece, en fazla cazibeyi İslâm birliği fikri taşıyordu. Memur tabakaları arasında Osmanlıcılık tek pratik yaklaşım olarak göründü. Yunanlıların ve Ermenilerin aksine, egemen Türkler kendilerini bir millet, ayrı bir etnik grup olarak değil, genel olarak Osmanlı müslümanlarının öncü sınıfı olarak gördüler. Tahsilli Türkler kendilerini görgüsüzler diye hor gördükleri Türk köylüleri veya çiftçileriyle bir tutmadılar (tam da bu ikincilere yakıştırılan Türk kelimesi, daha çok, aşağılayıcı bir terimdi). Ziya Gökalp'in vaz'ettiği türde Türkçü bir milliyetçiliğin egemen Türklerin tek ideali olarak kesin biçimde belirmesi, Birinci Dünya Savaşı içinde ve sonrasında ortaya çıkan koşullardan dolayı idi.

BATILI TÜRK MİLLETİNİN ŞEKİLLENİŞİ

Birinci Dünya Savaşında, Ruslar Alman ve Avusturya-Macaristan cepheleriyle meşgul tutuldular ve Bulgaristan Avusturya-Macaristan ve Osmanlılarla ittifaka girdiğinden, 1878'deki gibi, İstanbul topraklarının işgali tehlikesi tekrarlanmadı. Bir zaman için kuzeydoğu sınırındaki hariç, ciddî düşman, donanmasıyla ve Mısır'daki üssüyle, İngiltere idi. İngiltere batıda meşgulken, Jön Türkler Sina'nın ötesindeki Mısır'ı özgürlüğüne kavuşturmayı ümit ettiler, ama kaynakları, Almanların aktif yardımına rağmen yetersizdi. O zaman İngiliz deniz kuvvetleri, böylece doğrudan İstanbul'a ilerlemek için, Trakya boğazlarına —Çanakkale'de— çıkarma yapmakla görevlendirilmişti. Alman deniz birimleriyle işbirliği yaparak bölgeyi korumakla görevlendirilen subay, daha sonra Atatürk diye bilinen Mustafa Kemal'di. Mustafa Kemal, başarılı bir şekilde, İngilizleri geri çekilmeye zorlayarak millî bir kahraman oldu. Genç Türklerin lideri (Enver Paşa), kıskançlıkla, Kemal'i Rusları uzak tutmayı başardığı daha az önemli kuzeydoğu cephesine gönderdi. (1917'de Rus devrimi patlak verdiğinde, Türklerin Ruslar tarafından çok önceden alınmış toprakları yeniden işgal etmeyi mümkün kıldıkları sınır, tesadüfen,

burasıydı). Sonunda 1918'de, isyan halindeki Araplardan yardım gören İngilizler sırası gelince Sina'yı geçene ve Türk ordularını Suriye üzerinden kuzeye doğru geriye sürene kadar, Türkler diğer yerlerde az-çok durumlarını korudular. Mustafa Kemal yeniden orduların başına getirildiğinde, yenilginin bir bozguna dönüşmesi tehlikesi vardı. Mustafa Kemal onları bir arada tuttu ve bir mütareke imzalandığında Türklerin hâlâ faal mevcut bir orduya sahip olmalarının sağlanmasına yardım etti. Savaşın sonunda, Osmanlı Türkleri, Anadolu köylü askerlerinin de tanınması payını içeren, yenileşmiş bir müşterek deneyim duygusuna sahiptiler. Aynı zamanda müşterek bir kahramanları da vardı.

Buna rağmen, 1918'in bitiminde Osmanlı direnişi sona erdiğinde, imparatorluğun toprakları Fransızlar, İngilizler, Yunanlılar, Ermeniler, Kürtler, İtalyanlar ve ayaklanan Araplar arasında bölüşülüyorken, başkent, Fransız ve İngiliz birlikleri tarafından işgal edildi. Yalnızca Anadolu'nun kuzey bölümleri ve —devrin Rusya'sının talepte bulunmak durumunda olmadığı— İstanbul sultana kaldı. Önde gelen Jön Türkler ya ele geçirildiler ya da kaçtılar (Enver Paşa, sonuçsuz kalan bir pan-Turancı devlet kurma girişimiyle, nihaî olarak Rusya'nın Türkî topraklarına kaçtı).

Yunanlılara göre, zaman, Yunanlılığı yalnızca tarihî açıdan söz konusu olmayıp, hâlâ pek çok sayıda Yunan [Rum] nüfusu barındıran Ege havzasında ve onun iç bölgelerindeki topraklarda yeniden Yunan hâkimiyetini kurma zamanıydı: kuzeyde Makedonya ve Trakya ve Anadolu'nun batı bölümü dahil. Yunan kuvvetleri, yerel Yunan nüfusu çoğunlukla yerel Türklerin katledilmesiyle sonuçlanan bir hâkimiyet kurmaları için ayaklandırarak, İzmir'den başlayarak batı Anadolu'yu işgal etmek için ilerledikçe, birçok yerleşik Türk kendilerini hıristiyan azınlıklar yönetiminde daha kötü bir mahrumiyetten korumaları için bir İngiliz veya Amerikan vesayetine bel bağladılar; ama kaybedecek fazla şeyi olmayan birçoğu, çete hareketine katıldılar. Bu noktada, Mustafa Kemal itaatkâr sultanı hiçe saydı ve Anadolu'nun bağrında, muzaffer müttefiklere karşı direnmek isteyen Türklerin tümünün yönetimini üzerine aldı. İstanbul'daki parlamentonun yerine geçecek bir Büyük Millet Meclisi topladı ve zeki kararlılığıyla onu kontrolü altında tutabildi.

Sultan, Kemal'in bir âsi olduğunu ilan etti ve (Yunan tehdidine aldırış etmeden) halife olarak kendisine sâdık müslüman çetelerle tamamlanan, hâlâ elinde bulundurduğu askerî kuvvetleri direnişçilerin üzerine gönderdi. Bu sırada Ermeniler, doğudaki dağlık bölgelerde daha önce Rus ve Türk egemenliğindeki topraklarda, müttefiklerin yardımıyla kendi devletlerini oluşturmaya çabalıyorlardı; Fransızlar Suriye'nin kuzeyindeki ve kuzeydoğusundaki alanları işgal ediyordu. Bu arada Kürt cumhuriyeti ölü doğmuştu; Mustafa Kemal, Arapların ayrılması üzerine memnuniyetini ifade etti; İtalyanlar gü-

neybatıda kendilerine ayrılan bölgeye henüz girmemişlerdi; ve Mustafa Kemal ya uzakta Irak ve Filistin'de bulunan ya da başkente yerleşmiş İngilizlere henüz saldırmadı. Böyleyken bile, aynı anda dört savaşa birden yetişmeye çalışıyordu. Başlangıçtaki başarılarına rağmen, "hilafet orduları," memleketteki vatansever ruh karşısında bozguna uğradılar; (1914 savaşı sırasındaki katliamlarda onda biri daha öldürülen) Ermeniler, gerisinde minyatür bir cumhuriyeti ellerinde tuttukları eski Rus sınırına geri sürüldüler; Fransızlar, kırılması ümidi bulunmayan bir direnişle karşılaşınca, ilhak edebilecekleri en fazla bölgenin Arap kuzey Suriye'si olduğuna kâni oldular. En iyi şekilde desteklenen en kararlı düşmana, Yunanlılara karşı uzun süredir devam eden bir hareket vardı. Mümkün olan her yolla erzak ve cephane toplandı veya hazırlandı; köylü kadınlar dağlarda, başlarında cephane taşıdılar; İstanbul'daki aristokratlar bile müttefiklerin depolarından yapılan hırsızlıklara göz yumarak dayanışmalarını ispat ettiler. Sonunda Mustafa Kemal'in naibi İnönü çok büyük bir saldırıya girişti. 1922'nin sonuna gelmeden, Yunanlılar (bu sefer Türkler tarafından yapılan Yunan katliamları arasında) İzmir'e ve denize sürülmüşlerdi. Muzaffer Türk birlikleri Boğazlara yaklaşınca, İngilizler boyun eğdiler ve sultan sürgüne gitti. Mustafa Kemal doğu Trakya'yı geri aldı, ama Balkanlarda 1913 anlaşmasını bozmak üzere önemli bir girişimde bulunmadı. Yeni bir barış antlaşması yalnızca geri kalan bölgeleri yabancı birliklerden temizlemekle kalmadı; Garplı ayrıcalığının, müdahalesinin, ve denetiminin ondokuzuncu yüzyılda büyüyüp gelişen bütün araçlarını da ortadan kaldırdı.

Başarısı nedeniyle, Büyük Millet Meclisi Mustafa Kemal'e "gazi", yani *İslâm için savaşan kişi* ünvanını lâyık gördü. Mustafa Kemal, en azından bir süre için, bunu kabul etti. Ama bulduğu her fırsatta zaferin ümmetçi bir dinî anlamdan çok millî bir anlamda yorumlanması gerektiğinde ısrar etti. Yunanlılara karşı kazanılan ilk büyük başarılardan sonra Ankara'ya döndüğünde, kentin dinî liderleri onlarla beraber gidip yöresel bir evliyanın mezarında şükür duaları etmesini kendisine ısrarla tavsiye ettiler. Ama o, zaferi kazananın kültü hiçbir şekilde yarar sağlamayacak evliyalar değil, askerler olduğunu söyleyip onları tahkir ederek, bunu reddetti.

Kısmen 1914 savaşında kazandığı prestijle, ama asıl hıristiyan Yunanlılara karşı elde ettiği başarıyla, yenilgiden sonra bu kadar göz alıcı bir düzelişin liderliğinde sultanın yerine geçtiği zaman, Mustafa Kemal, doğmasına yardımcı olduğu yeni milletin tartışmasız şefi durumundaydı. Kurtuluş savaşlarında, Türkler kendilerini herşeyden önce Türk hissetmeyi öğrenmişlerdi. Şimdi Mustafa Kemal, Ziya Gökalp'in en anlaşılır sözcüsü olduğu Türkçü ideali kesin olarak benimsedi. Mücadelesinde, büyük oranda, Arap eyaletlerinin kasden terkedilmesini temel almıştı; yeniden fethetmeye karar verdiği yer, yalnızca, imparatorluğun Türklerin nüfusun en azından en iyi konumlanmış kısmını ve tercihan çoğunluğunu oluşturdukları bölgesiydi. Başarısını, Türkçe

konuşan ahali arasında paylaşılan müşterek bir batı Türk yazgısına güvenerek kazanmıştı; bu ahali tastamam Ziya Gökalp'in bahsettiği (batı) Türk halkıydı. M. Kemal, gerçekte mümkün olduğunca fazla Kürt toprağını dahil etmeye çalıştıysa da, Müttefiklerle bir batı Türk milletini temel alarak anlaşma yaptı (bir Türk çevresi içerisinde, çoğalmakta olan Kürt aileleri Türkleştirilmeye yüz tuttular); yeni sınırlar, prensipte, dinî bağlılığın içerisinde özümsendiği bir dil birliği esas alınarak çizildi. Özellikle de, Ege Denizinin iki tarafında birbirine karışmış ve her ikisi de bütün bölge üzerinde talepte bulunan iki halk, Yunanlılar ve Türkler, kendi ülkelerine ait millî devletler kurmak üzere bölgeyi aralarında taksim ettiler. Bu düzenleme çok büyük bir ahali değişimi ile teyid edildi: Yunanistan'a kalacak topraklarda yaşayan (batı Trakya'dakiler hariç) Türkler (yani, genellikle Türkçe konuşan müslümanlar) Türkiye'ye kalacak topraklara gönderilirken, Türkiye'ye kalacak topraklarda yaşayan (İstanbul'dakiler hariç) Yunanlılar (yani, genellikle ama daima değil, Yunanca konuşan, Yunan kilisesinin sahibi hıristiyanlar) Yunanistan'a kalacak topraklara gönderileceklerdi. Mustafa Kemal'in kendi evinin bulunduğu şehir, Selanik, Yunanistan'a bırakıldı; ama çoğunlukla Yunanca'nın konuşulmuş olduğu İzmir tamamıyla bir Türk şehri haline geldi.

KEMALİST CUMHURİYET: SEKÜLARİZM VE BATICILIK

Sınırlı bir alanda bağımsız bir Türk milliyeti meydana getirdikten sonra, Mustafa Kemal bu milliyeti Garp medeniyetine taşımaya girişti. Büyük Millet Meclisi, mücadelenin olduğu kadar Türk millî şuurunun da bir ürünüydü: Mustafa Kemal meclisin egemenliğinin ilanıyla bir cumhuriyetin ilan edilmiş olduğunu belirtti; bu vâkıa kabul edildi ve hiçbir sultan tahta çıkarılamadı. Lağvedilmiş sultanlıktan ayrı bir halifeliğin pan-İslamik hayali bir süre için hatırda tutuldu; ama 1924'te bu da ortadan kaldırıldı. Giderek, (devlet harcamalar üzerindeki denetimin bir kısmını hâlâ elinde tutsa da) İslâm resmî yürürlükten kaldırıldı ve kişisel bir mesele haline getirildi. Bütün tarikatlar lağvedildi ve mal varlıklarına el konuldu (camilerin çoğunun açık kalmasına izin verildiyse de, ve onlar da büyük kalabalıkları topladılarsa da) birkaç camiyle beraber birçok hânikâh müzeye dönüştürüldü; medreseler kapatıldı ve ulemanın devlet destekli [medrese] eğitimi durduruldu. Vakıf gelirleri, hükûmet denetiminde bir sisteme bağlanarak seküler bir husus haline getirildi. Hepsinden önce, şer'î hukukun bütün izleri, Avrupaî hukuk kurallarının, özellikle de yalnızca küçük değişikliklerle İsviçre Medeni Kanununun benimsenmesi ile, resmen silindi.

İslâm, elbette, ayakta kaldı; ama esas olarak, Türk halkının karakterine göre terkip edilerek. Bu seviyede Mustafa Kemal bile, kendisi bir inançsız olduğu halde, böylesi bir müslüman cemaate sâdık kaldı. Mustafa Kemal müslüman doğmuş bir kızın bir kâfirle evlenmesine izin vermezdi. Özellikle ilk yıl-

larda, (Yunanistan'la yapılan ahali değişiminde örneklendiği gibi) Türk olma, dilden daha çok dinle belirleniyordu: Yunanca konuşan müslümanlar Türktüler (ve hatta Yunanca'larını Türk harfleriyle yazdılar) ve Türkçe konuşan hıristiyanlar Yunanlıydılar (Türkçe'lerini Yunan harfleriyle yazdılar). Cemiyetin belirlenmesinde dil nihaî kriterse de, halkın dini o derece önemliydi ki, yerel bir bağlamda esas kültürel birliği belirlemede dilden bile daha etkili olabilirdi.

Mustafa Kemal, kanunların kifayet ettiği, örneklerin mevcut bulunduğu ve iktisadî yatırımlarla ilgili seçimlerin önayak olduğu ölçüde, Türkiye'de Batılı bir millet yaratmaya koyuldu. Kemal'in bu işteki başlıca aracı, kendisinin kurduğu, üye kayıtlarını kendisinin denetlediği ve Büyük Millet Meclisi için fiilen tek başına aday gösterebilen Cumhuriyet Halk Partisiydi. Bu parti, yalnızca bir seçim aygıtı değildi; reformların propagandasını yapacak bir cemiyetti de. En etkili çalışmalarından biri, ülkenin her yerinde yeni usulleri halka anlatan, topluluk merkezleri, kütüphaneler ve yetişkinler için eğitim okulları olarak hizmet veren halkevlerini kurmak oldu.

Partinin, sonuç olarak cumhuriyetin anayasasında somutlaştırılan ilkeleri altı kelimeyle özetlendi. Cumhuriyetçilik, seçime dayalı anayasal hükûmet ilkesi prensibi; milliyetçilik, hükûmetin özgün bir millî kültürün ve millî bağlılığın geliştirilmesine dayandırılması; ***halkçılık,*** halkın saygınlığının ve ihtiyaçlarının hükûmetin en birinci kaygısı olarak kabul edilmesi; devletçilik, devletin ekonomik refah tesis etme ve sürdürme sorumluluğu; laiklik, herhangi bir cemaate dinî ayrıcalık tanınmasının reddedilmesi; ve son olarak devrimcilik, (veya reformculuk) saf bir şekilde geleneksel olanın pahasına sürekli olarak yeni ve daha iyi olanın benimsenmesi.

Halkçılık yalnızca yetişkinler için evrensel oy hakkı anlamına gelmedi; kadınlar için siyasî ve iktisadî eşit haklar; ve yaygın köy okullarında [köy enstitüleri] sebatla üzerine gidilen ve (hemen başlangıçta bütünüyle başarılı değilse de) etkisi giderek artan kitle eğitimi anlamlarına da geliyordu. Aynı zamanda köylüler için özel bir itina da içeriyordu. En çarpıcı reformlardan birisi, ondokuzuncu yüzyılda zaten azaltılmış olsa da, kaçınılmaz olarak köylülerin yükünü arttıran bir yolla toplanan, ekinler üzerindeki toprak vergisinin kaldırılması idi. Bu vergi şer'î bir form taşıdığından dolayı, kaldırılmasının Allah'ın gazabına yol açmayacağı konusunda Mustafa Kemal'in köylülere güven vermesi gerekiyordu: bu reform sağlandığında, şüphesiz Kemal'in diğer reformlarının popülaritesini büyük oranda arttıran bir nimet olarak kabul edildi. Bunun yerine devletin gelirleri, fakir köylüler üzerine çok daha az yük bindiren dolaylı vergilerden ve devlet tekellerinden sağlandı. Maamafih, Anadolu'daki ilk desteğini büyük oranda eşraftan görmüş olan parti, fazla miktarda toprağın nisbeten çok az sayıdaki varlıklı ellerde toplanmış olması-

nın üzerine, ancak pek yavaş gitti. Şehirlerdeki çalışan sınıfa gelince, bu sınıf küçüktü ve M. Kemal tarafından kendisine çok az ayrıcalık verilmişti.

Devletçilik, memleketteki mevcut sermayenin çoğu yurtdışına gitmiş ve kalanına da fazla güvenilmeyen gayrimüslimlerce kontrol edildiği bir yerde, Türk gerçekliklerinin yeterince doğal bir sonucu olarak ortaya çıktıysa da, diğer ilkelerden biraz daha geç benimsendi. Zaten Jön Türkler, Türklerin sahip olduğu fabrikaların sayısını çoğaltmışlardı, ve yarısı yabancı bir şehir olarak İstanbul'a karşı husumet duymalarına rağmen, Kemalistler, sıra kendilerine geldiğinde, bu sayıyı daha da çoğaltmayı başardılar. Ama büyük yatırımların, yatırım programını kendi denetimi altında tutmak istemesi için bir gerekçesi bulunan devletten gelmesi gerekiyordu.

Yetişkinlerin eğitimi de dahil, eğitimin planlanmasında, bütün inançlar için aynı olacak hukukun yerleştirilmesinde ve uygulanmasında, ve endüstrinin kurulmasında, Kemalistler Türkiye'yi Modern kılmaya çalıştılar; ve arzuladıkları Modernlik açık bir biçimde, Kemal'in "bütün medenîleşmiş dünya" dediği, yalnızca onun iyi fikirlerine önem verdiği Batının geleneklerini temel alacaktı. Türk milleti Fars-Arap medeniyetini bırakacak ve Garp medeniyetini benimseyecekti. Bu, iki noktada özellikle berraklaştı.

1925'te, Kemalistlerin doğu vilayetlerinde İslâm adına sahneye konan bir Kürt isyanını bastırırken (Türkler arasındaki, politikalarına karşı çıkan birkaç lideri astırmak için bu fırsattan yararlandı), tarikatların ortadan kaldırılması da dahil, en şiddetli reformlarını başlattı. Maamafih, reformların en fazla gürültü koparanı ve en fazla kargaşaya neden olanı, Garplı tarzda şapkanın tanıtılmasıydı. Erkeklerin [II.] Mahmud'un fesini veya başka herhangi bir kenarsız başlığı giymeleri kanunen yasaklandı. Namaz kılarken erkekler başlıklarını kafalarında tuttuklarından, namaz kılarken alnı yere değmekten alıkoyacak kenarları olmaması, bütün İslâmî başlıkların müşterek bir özelliğiydi. Dolayısıyla, Şapka Kanunu, Osmanlı imparatorluğundaki farklı grupların çoğunu, memurlar dışında fes yalnızca kentsel tabakalar arasında benimsendiği için, özellikle ulema ile farklı tarikatların üyelerini birbirinden ayırmaya devam eden bütün muhtelif türbanları, kepleri ve diğer başlıkları, bir anda kanun-dışı kıldı.

O zaman, bu hareket birçok amaca birden hizmet etti. Fars-Arap mirasının reddini ve Batılı mirasın kabulünü sembolize etti (ki onun kendi içinde, kenarlı şapka hiç de özellikle modern değildi, meselâ özellikle kullanışlı değildi, ama çok belirgin bir biçimde Garplıydı). Daha da özünde, başlıkların belirttiği ve modern bir milletin öngörmesi gereken, kendi içinde değişiklik gösterebilecek mütecanislikle bağdaşmayan eski statü ayrılıklarını bütün nüfus için ortadan kaldırarak, Mahmud'un reformunu daha da ileri götürdü ve eğer laik cumhuriyet yaşayacaksa M. Kemal'in prestij ve etkilerini bertaraf et-

mek zorunda olduğu dinî sınıfların görünürlüklerini özellikle azalttı. Son olarak da, psikolojik bir *darbe* olarak hizmet gördü. Dilde bile, "şapkalı adam" Avrupalı bir adam anlamına gelir olmuştu ve "şapka giymek" bir deyim olarak "Avrupalılaşmak" demekti —yani, "ya İslâm'ı, veya devleti terketmek" (ki ikisi de aynı kapıya çıkıyordu). Kemal, gerçekte, Osmanlı devletinin temsil ettiği tüm şeyler karşısında her Türk erkeğinin kendisini bir hain kabul etmesini talep ediyordu. Bu, insanları çok şahsî bir karar almaya zorlayan felâketlerden biriydi: ya şimdi karşı çıkmalıydılar, ya da yenilgiyi kabul edip bundan böyle asayişlerini korumalıydılar. O kafada olanlar karşı çıktılar ve ezildiler; geri kalanlar, artık açıkça Kemal'in, bilgeliğini değilse bile, otoritesini kabul etmek zorundaydılar.

Bu nedenle, 1928'de daha esaslı bir sembolik jest yapıldığı zaman, açık direniş asgarî düzeydeydi. Bundan böyle Türkçe yazmak için Batılı harflerin kullanılması gerektiğine hükmedildi, ve eski harflerle matbuat yasaklandı. Yeni alfabe, gerçekte, fonetik açıdan pürüzsüz, ve Türkçe için o zaman kullanılan Fars-Arap alfabesinden çok daha fazla uygundu. Türkçe'nin yazı sistemi kaotikti ve hızlı kitle eğitimi için gerçek bir handikap olmuştu. Yine de Fars-Arap harfleri, prensip olarak, Modern ihtiyaçlara kolayca uyarlanabilirlerdi: Matbaa kalıplarındaki küçük bir değişiklik, onları Modern Garplı harfleri gibi belirgin ve etkili yapabilirdi. Osmanlı heceleme düzeni karmaşıktı, ama İngilizce'den daha kötü de değildi, ve imlâda yapılacak (birçok Garplı ülkenin girişmekte olduğu türde) bir reformla, yeni alfabenin yaptığı bütün basitleştirme, prensip olarak, yapılmış olabilirdi. Yeni alfabenin elde ettiği sonuç iki yönlüydü: reformun psikolojik olarak tamamlanmış ve dönülmez olmasını temin etti; ve (böylece) genç nesil o zaman kütüphanelerde bulunan Osmanlı yazılı mirasına ait tüm basılı kitaplardan birden bire koparıldı.

Dil reformuna yönelik diğer hareketler bu etkileri tamamladı. Ondokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde liberal Türk yazarları, fazla Farsçalaşmamış, alelâde insanlar tarafından konuşulan dile daha çok benzeyen bir Türkçe'yle yazmak için ağır Osmanlı dilini basitleştirmekle meşgul olmuşlardı. Bu eğitim şimdi sistematik biçimde icra olundu. Yeni Türk cumhuriyetinin dili Osmanlıca değil, Türkçe olacaktı: Türkçe, süregelen halk lisanı olarak, Türk milletinin Fars-Arap medeniyetini benimsemeden önceki haline, mümkün olduğu kadarıyla yeniden kavuştu. Gereksiz Farsça kalıp ve terkipler —ki İngilizce'deki Latin kökenli benzerlerinden daha fazlaydılar ve daha yabancı kökenli oldukları halde kullanılıyorlardı —yalnızca dosdoğru bir basitlik anlayışı telkin edilerek temizlenebilirlerdi. Ama Türkler, özellikle daha az eğitim görmüşlerin fazla anlayamadığı Farsça-Arapça teknik terimleri de atmak istediler ve kelimelerini Almanlaştırmak üzere Almanların yaptığına benzer bir şekilde, hakikî Türk terimleri bulmak için bir kampanya başlattılar. Geçmiş ve mevcut tüm Türk lehçelerini tarayarak, yeni terimlerin üzerlerine ku-

rulacağı işe yarar kökler ve tabirler aradılar. Ama kelime dağarcığını somut anlamda gerçekten değiştirdilerse de, bu konuda bütünüyle başarılı olamadılar.

Gerçekte, bir halkın kültüründen çok milletler arası bir toplumun ihtisas gerektiren meslekleri ile ilgili teknik medeniyet terimleri bile, mümkün olduğu kadarıyla, en azından birçok durumda, sıradan insanların ihtiyaçları olduğunda onları öğrenmelerini kolaylaştıran Türkçe köklerden türetildiler. Ama bu alanda, Ziya Gökalp'in koyduğu standartlar içinde, eskisininkiler gibi, bu sefer de yeni medenî birikimin dillerinin etkisi altına girmek, ne çare ki doğaldı. Böylece, çoğunlukla Fransızca ve Fransızcalaştırılmış Latince, Farsça ve Farsçalaştırılmış Arapça'nın yerine geçirildi. Bunun net anlamı ve sonucu, şüphesiz, alfabe değişikliğinin geçici etkisine süreklilik kazandırmaktı. Türkler, yeni harflere çevrilse bile, eski edebiyatın kelimelerini artık kolayca anlayamazlar.

Özellikle dünya çapındaki 1929 bunalımının ertesinde, Kemal, böylece yurtdışından yapılan ithalatı bir nebze azaltmak için olduğu kadar, belki Türkiye'de Garplı ülkelerde yaygın olan kurumların aynısını vücuda getirmek için de, ülkeyi sanayileştirmek amacıyla elinden geleni yaptı; ki bu (farkında idiler veya değildiler) endüstrileşmenin getirmek zorunda olduğu, aynı iktisadî sınırlar ve bu nedenle de aynı meslek grupları, aynı bakış açıları ve aynı yaşam alışkanlıkları demekti. Mustafa Kemal en azından Modern sanayi kompleksine Türk yaşamında bir yer sağlamayı başardı. Türkiye'de onun döneminde sınaî üretimdeki artış mutlak değer olarak küçüktü, ama göreceli olarak, artış oranlarıyla dünyanın önünde giden Rusya ve Japonya'dan sonra üçüncü sıradaydı. Ancak Modern Garbın alınması çok daha önemli ama aynı zamanda daha zor olan başka bir kurumu vardı: resmî politikaya, tanınmış, bağımsız, ama sorumlu bir muhalefet tarafından alenî eleştiri yöneltebilme ve bireysel özgürlük garantisi. Mustafa Kemal, birçok kere, kendi Cumhuriyetçilerine muhalif bir partiyi müsamaha ile karşıladı, hatta teşvik etti; ama her seferinde, çok geçmeden onu bastırmak zorunda kaldı. Eski Osmanlı âdetlerini yeniden canlandırmak için yapılan halk baskısı hâlâ çok ezici ve çok şiddetliydi; bir muhalefet partisi, kitleler tarafından cumhuriyetin kendini yıkmak için bir araç olarak kullanıldı.

Maamafih Atatürk'ün öldüğü yıl olan 1938'e kadar, onun ilkeleri, Kemalizm, Türkiye'nin gerçekten esas aldığı yeni kurumları yaşatacak ve Türkiye'nin sahip olacağı yüksek kültür mirasının —her neyse— taşıyıcılığını yapacak yegâne insanlar olan eğitim görmüş genç kesimin büyük çoğunluğu arasında adamakıllı kabul gördü. Onun liderliğinde, Türkiye Modernleşmeyle Batılılaşmayı tamamıyla bir tutan bir form içinde, Modernlikle uyuşmanın ne demek olduğu sorusuna sebatla cevap bulmuştu: Modern olmak, diğer Batılı

milletler arasında bir millet olarak, Batılı olan herşeyi iyi ya da kötü hiç çekinmeden paylaşarak Batıya katılmaktır. Bir Türk gencinin, daha büyük bir Avrupa birliği gözeten bir genç Avrupalılar organizasyonunun üyesi olarak yazdığı yazıda, adalı İngilizlerin Avrupa cemiyetine dahil edilmeye hak kazanıp kazanmadıklarını sorgulayabilmesi tipikti. İkinci Dünya Savaşından sonra, Türkler, NATO gibi birçok yeni Avrupa organizasyonuna katılmak için can atar göründüklerinde, bunun nedeni, iktisadî ve askerî avantajlar kazanmak olduğu kadar, kendilerini sevgili yeni kimliklerinin kabul gördüğüne ikna etmekti.

İSLÂM HAYATİYETİNİ SÜRDÜRÜYOR

Dinî şuur Modernleşme hamlesinde o kadar fazla rol oynamadı. Atatürk Modernleşmecilerinin resmî tutumu, dinin de diğer herşey gibi Batılılaştırılması gerektiği şeklindeydi. Devlet elbette "laik" bir kurum olmalı ve din de bireysel vicdanla ilgili kişisel bir mesele halini almalıydı. Bu, İslâm'ın devletle olan ilişkisinin kesilmesiyle fazlasıyla başarıldı. Ama ayrıca, modern vatandaşların İslâm'a karşı "Batılı" bir tutum takınmaları da ümit edildi; yeni İslâmî dindarlık modern Katolik ve belki özellikle Protestan dindarlığı ile Reformcu yahudi dindarlığının sosyal ve duygusal özelliklerini yüklenecekti. Bu anlamda, devlet bir dereceye kadar müdahalede bulundu. Camilere, eskiden olduğu gibi, imam ve müezzin tayin etmeye devam etti; bu nedenle ezanın Arapça yerine Türkçe okunmasını talep etme durumundaydı. Bu, aynı zamanda "yabancı" dinî geleneklerden kurtularak bağımsızlık kazanmanın bir bildirgesi ve "modern" akılcılığın dayatılması demekti; çünkü kelimelerin halk tarafından doğrudan anlaşılabilmesi yararına, ibadet alanında bile, şeriatla arada apaçık bir gedik açılması demekti bu. En azından halihazır resmî organlar varken, bu yapıldı; ama çok az müslüman, Türkçe cümlelerin Arapça asıllarının gerçekten dengi olduğunu kabul etmiş gibi görünüyor. (Çok sonra, Arapça'ya yeniden dönme izni verilince, Türkçe kelimeler kayboldular). Dış görünüşte farklı bir davranış kalıbının Türkiye'nin yeni Batılı statüleriyle daha fazla uyum içinde olan yeni bir anlayışa katkıda bulunacağı ümidiyle, dinî yaşamda geniş kapsamlı yüzeysel bir reform öneren bireyler vardı: cemaatin, namaz ibadetinin geçmişte kalmış vücut hareketlerine konsantre olması yerine, onların uygun İslâmî vaazlar dinleyecekleri camilere oturulacak sıralar yerleştirilmeliydi; ama bu tür fikirler hiçbir zaman ciddiye alınmadı. İslâm, aslında devlet düzeyinde olmakta olan herşeyden ayrılık içinde, kendi yolunu çizdi; yalnızca Batılılaşmaya doğrudan katkıda bulunmamakla kalmadı; kendisi de cidden Batılılaşmadı.

O halde, Batılılaşmanın hükmü altında bütün geleneksel birikime ne olacağının ölçüsü, İslâm'dı. Reformları sürükleyen ve onları toplumsal yaşam sathında kabul ettiren Batılılaşmacı bir sınıf vardı. Her yerde, okullarda be-

timlenen, Modernleşmiş bir yaşam kesiti de vardı. Devlet okulları, tam anlamıyla milliyetçi görünümlü ve İslâm'ı Türk mirasının bir unsuru olarak asgarî düzeyde tanımayı kabul eden sıkı bir Modernizmin tanıtımını yaptılar. Devlet okulu öğretmeni, nüfusun aşağı tabakalarında ve kırsal kesimlerde yeni standartların en önemli temsilcisi halini aldı. O ve Modern hekim ve parti bürokratları, büyük şehirlerle ve hükûmetle aralarındaki bağlarla birlikte, görmezden gelinemezlerdi. Ama, ekseriya kendilerini tecrit edilmiş halde hissettiler. Hatta reformlardan onca yıl sonra bile, en azından küçük köylerde, devlet okulu öğretmeni, kendisini yerel imam veya vaizle, kazananın olmadığı bir rekabet içinde yaşıyor bulabilirdi. Nitekim, köylü çocukları daima kanun zoruyla, kendi derslerini takip edip, onun verdiği Modern eğitimi mi kabul edeceklerdi, yoksa Kur'ân kursuna ve dolayısıyla Kur'ân kursunun modernlik-karşıtı, devlet-karşıtı görüşüne mi daha fazla ilgi ve saygı göstereceklerdi; bunu görmek için bir tür yarış sürdürüldü.

Modernleştirme süreci İslâm'ı belirgin şekilde değiştirdi, ama Modernleştirmecilerin umduğu biçimde değil. Tarikatların umumî faaliyetleri yasaklanmış ve onlara katılma engellenmişti; halbuki camilerdeki resmî ibadet, devletin himayesinde aslında eskisi gibi devam etti. İslâm'ın herhangi bir resmî gerekle hiçbir zaman bütünüyle uyuşma içinde olmayan cihetlerine asla itimat edilmezken, görünüşteki nedenle tercih edilen, nisbeten akılcı, ılımlı şer'î ibadet tarzları makbul idi: dilenci Katolik tarikatlarının bile şimdi kırsal bölgelerde gezinmediği bir çağda başıboş dolaşan derviş, belli ki, Türkiye'nin Modernliği açısından bir skandal, artık "ortaçağa ait" ve "şarklı" iken, cami imamı bir Lutheran vaize benzetilebilirdi. Ama milletin hukukî ve sosyal kalıbını seküler bir Batılı temel üzerinde yeniden biçimlendirmek isteyen kimseler şeriat-eksenli İslâm'a güvenemezlerdi: böylece, genç nesil o tür normlardan özgür kılındıkça, mevcut nesil bütünüyle öldüğünde artık şer'î eğilime hiç ihtiyaç kalmayacağı ümidiyle, medreselerin ortadan kaldırılması gerekli göründü. İyi bir vaizin modası geçmiş fıkıh ilmini, hatta antikalaşmış kelâm münakaşalarını bilmesine gerek yoktu. Ama gerçekte, imamın prestiji yalnızca idarî konumuna ve kitleleri cehennemin acılarıyla tehdit edebilme yeteneğine kalmış değildi; bu, büyük ölçüde ve yalnızca bir medresenin etkili olarak sağlayacağı uzun ve zor entellektüel eğitimine, ilmine bağlı kalmıştı. Yeni eğitim görmüş hiçbir kimse camilerde şeriat-eksenli İslâm'ın liderliğini devralacak gibi görünmeyince, İslâm'ın nisbeten ılımlı ve mazbut kabul edilen cihetinin otoritesi azaldı. Bu arada dışadönük formların baskısı, tarikatlar karşısında çok daha az etkiliydi. Zahirî görünümler bertaraf edilebilirdi, veya hatta herhangi bir biçimsel tarikat organizasyonu da; ama bir pîri kendi evinin mahremiyeti içinde arkadaşları ve onların çocukları ile sohbet etmekten alıkoymanın hiçbir yolu yoktu; ve mistik geleneği sürdürmek için gerekli olan

da sadece buydu. İslâm'ın tasavvufî cihetinin, dini bütünüyle ciddiye alanlar arasında otoritesinin azalması için ortada fazlaca neden bulunmuyordu.

Gerçekte, nüfusun büyük bir bölümü Atatürk'ün ve reformlarının İslâm'a karşı bu kadar düşmanlık içinde olduğunu görmemiş gibi gözüküyor. Medreselerin lağvedilmesi, doğrudan birçok insanı değil, esasen yalnızca, çoğu zaten modern okullara yönelmeyi tercih etmiş olan, şimdiye kadarki ayrıcalıklı bir çevreyi etkiledi. Tarikatların lağvedilmesi tasavvufa karşı değil, halk arasında sergiledikleri tavırları tasavvufun bozulmuş bir halini andıran kimselere karşı bir darbe olarak telâkki edilebilirdi. Çünkü birçok toplumda olduğu gibi, çok dindar olan ve takvasını dindarâne bir mevki iddiasında bulunan yerleşik tüm talep sahiplerine yönelerek ifade eden insanlar bile, hâlâ herhangi bir mübarek kimseden, herhangi bir derviş veya pîrden kuşku duymak eğiliminde olduklarından, bütün tarikatların genel olarak lağvedilmesinin oldukça zecrî olduğunu, ama bunun "şu son, yozlaşmış günlerde" sebepsiz olmadığını kabul edebilir; ve Atatürk'ten farklı bir anlamda olsa da, bunu İslâm'ı arındırmak yönünde bir jest sayabilirlerdi. Atatürk kendisini de çok genel olarak —İslam için kâfir Yunanlılara karşı yapılan kutsal savaşın, cihadın zafere erişmesi dolayısıyla— gazi ünvanıyla bağdaştırmaya devam etti. Böylesi dindar insanlar, genel olarak Atatürk'ün reformları hakkında kötü düşünebilirlerdi, ama (ihtimaldir ki, kafalarındayken namaz ibadetini yerine getiremeyecekleri kenarlı şapkanın giyilmesi gibi hemen etkisini gösteren bir ayrıntı dışında) reformları din için doğrudan bir tehlike olarak görmeyeceklerdi; zamanın yeniden değişmesini bekleyerek, gidişata gizlice direnilecekti.

Şeriat-eksenli İslâm bu atmosfer içinde gücünü yitirdiyse de, sûfî İslâm yeniden teyid olunabilir ve hatta manen güçlendirilebilirdi. Radikal Bektâşi tarikatının bir mensubu, devrimin Bektâşilerin baştan beri amaçladıkları eşitlikçi ve özgür düşünmeci hedeflerini gerçekleştirmekte olduğunu iddia eden ünlü bir kitap yazdı; öyle ki, artık ayrı bir Bektâşi örgütlenmesine ihtiyaç yoktu; ama Bektâşilerin çoğu bunu kolay kolay kabul etmeyeceklerdi. Her zaman çoğunlukla üst tabakaya hitap eden ve böylece Modernleştirmecilerle nisbeten daha iyi ilişki içinde olan ve şer'î hukukla zaten fazla ilgilenmeyen Mevlevîler, yetkililer tarafından fazla rahatsız edilmediler. Başlıca dinî merkezleri, Celâleddin Rûmî ve onun önde gelen haleflerinin Konya'daki türbesi, turistlerin dervişâne dindarlığın devlet himayesindeki kutsal emanetlerine bakacakları bir müzeye dönüştürüldü. Ama Mevlevîler kendilerine özgü raksları da dahil, teknik açıdan illegal olan merasimlerini gizlice sürdürdüler ve azalan sayıda da olsa, gençler yetiştirdiler. (Öyle ki, Mevlevî merasimlerinin giderek Atatürk'ün ölümünden sonra, önem kazanan turist ticareti için bir ilgi merkezi olarak yeniden temsil edilmesi arzulandığında, zor olan raksları çok sayıda genç insan tarafından mükemmelen icra edildi). Gerçekten, Konya'daki müze, çevredeki ahali, kendisini ziyaret eden hacılar ve hatta hazır

bulunanlar sempatik göründüğü sürece, yakalarındaki cumhuriyet amblemleri kendilerini ibadet coşkunluğundan alıkoymayan bekçiler için bile bir mâbed vazifesi gördü. Şeriata sıkıca bağlılıkla ve eski İslâmî anlamda bir sosyal edeb anlayışıyla daha yakından ilişkilendirilen Kâdirî ve Nakşibendî tarikatlarına pek müsamahakâr davranılmadı, ama gelenekleri bütünüyle canlı kaldı. 1939-45 savaşından sonra daha fazla dinî ifade özgürlüğü tanındığında, İslâm'ın hayatiyeti esasen tasavvufî tarafına bağlı göründü; diğer bakımlardan, Atatürk'ün reformlarını gönülden kabul etmiş olan sınıfın birçok mensubu arasında bile, en azından kişisel olgunlaşma bakımından, eski tarikatlar çok fazla ilgi topladılar; ve hâlâ illegal olsalar bile, ortaya yeni tarikatlar çıktı ve çok popüler hale geldi.

Ama İslâm halka açık medreseler yerine, münzevî pîrler tarafından kolayca disipline edilmiş değildi. Resmî olarak eğitilmiş ulema ortadan silinince, İslâm herhangi bir tutarlı disiplini kaybetmeye yüz tuttu. Dinî batıl inançları, ciddi dinî endişelerden ayırt etmek zorlaşabilirdi. Sıradan insanlar otobüslere veya taksilere Arapça yazılmış kutsal muska ve tılsımlar asarak Arapça harflere olan saygılarını gösterdiler. Devlet dairelerinde yapılan medenî bir merasim (cumhuriyetin, dağlıların çoğunlukla bu talebi gözardı ettiği doğudaki uzak bölgeleri hariç) bir evlilik için gerekli görülse de, uygun bir evlilik hali için elzem olan gerçek nikahın, nikahı kıyılan kişi şer'î kurallardan ne kadar habersiz olursa olsun, imam tarafından kıyılan nikah olduğu düşünüldü. 1939 savaşından sonra, Atatürk'ün sâdık izleyicileri bile gördü ki, dinin gücünü daha rasyonel bir kontrol altına almak için, formel bir şer'î eğitimi yeniden başlatmak gerekiyordu.

Savaştan sonraki en büyük umumî mesele, giderek, İslâm'la yapılması gereken şeyin ne olduğu sorusu idi. Ortaya çıktığı Mağrib'de muhafazakâr, hatta Fransız yanlısı olmuş bir tarikat, Türkiye'ye geldiğinde, Atatürk'ün yaptıklarını yıkmaya yönelik dinî bir hamlenin mızrak başı oldu. Böylesi bir dinî hamle, bazılarının korktuğundan daha güçsüzdü; yine de üstü kapalı olarak, ve hatta bazan açık bir şekilde bütün partiler teoride Atatürk'ün laikliğini sürdürmek için anlaştılarsa da, siyasî partiler arasındaki duygusal açıdan en yüklü mesele bu dinî sâikti. Ne olursa olsun, devletle dinî kuruluşlar arasına koyduğu mesafeye rağmen, laiklik hiçbir şekilde, her tür dinî inancın korkusuzca müsamaha göreceği Modern, Batılı bir dinî özgürlük kavramı getirmedi. Şeriat-eksenli düşünenler resmî dini eğitimi yeniden başlatma izni alıp, kendilerine yeniden söz hakkı tanınır tanınmaz, onların müsamaha gösterileceğini umabilecekleri dinî formların, tıpkı Osmanlı rejiminde müsamaha gösterilenlerin aynısı olacağını düşündükleri ortaya çıktı. Eğer bir tarikat şeriatı gözönünde bulundurduysa, onun lağvedilmesi basitçe bir devlet politikası meselesiydi. Ama en azından bazıları, cumhuriyetteki, Şiî ya da Sünnî, herhangi bir şer'î sisteme saygı göstermeye yönelimli yeterince bâtınî birçok Şiîye, dev-

let için tehlikeli olduklarından değil de, şeriat açısından doktrinleri doğru olmadığı için, asla müsamaha gösterilemeyeceğine kesin gözüyle bakmışlardı. Modernleştirmeci tabakaların pratik kültürü ile, modernleşmiş sınıfların büyük bir kesimince bile kabul edilen ve nüfusun büyük bir bölümünce temel telâkki edilen manevî gerekleri bağdaştıracak herhangi bir manevî gelişme için dinî özgürlük zorunluluğu kendini gösterse bile, sonuç olarak en aktif tartışma noktalarından birisi, ne Atatürk'ün devletinin, ne de sûfî liderliğin nüfusun büyük kısmına tanıttığı dinî özgürlük meselesi oldu.

Bir birikimden bir başkasına kayma operasyonu, göründüğü kadar tamamlanmış ve sarih değildi. Hatta milliyetçi vicdanlarda bile, meselâ Garplı ülkelerin tarımsalcı geçmişleri, (en azından) mazideki Tük büyüklüğünün göze çarptığı alan olarak kalan İslâmî tarımsalcı geçmişin yerini gerçekten alamamıştı. Ne de İslâm dinini, kişiye özel bir faaliyet olarak, kendisi etrafında biçimlenmiş büyük medeniyetten ayırmak kolay değildi. Müslüman maneviyatının şaheserleri, aynı zamanda Fars-Arap edebî mirasının da şaheserleri idi. Ekseriya görüldü ki, kişisel bir manevî gelişimi en fazla ciddiye alan kimseler, aynı zamanda, Kemalizmin en azından kültürel cihetlerine karşı bilinçli ve hesaplı bir red duygusu da geliştirebilirlerdi. Birçok Kemalist Türk, İslâm'ı, eski mirasın aslî olmayan unsurlarından kurtaracak ve onu yalnızca Modern değil, bütünüyle Batılı bir din yapacak, gerçekten elzem bir Türk "Reformasyon"u ümit etmişti. Bu tür meseleler, insanların kalplerindeki, herhangi bir kültürel yaşam biçiminin en kritik sınavdan geçirildiği noktaya dokundular.

Bazan, Atatürk'ün çözümü olsa olsa, deneme niteliğinde ve yüzeysel görülmüş olabilir. Birçok Kemalist Türk, Batılılaşmaya karşı popüler bir reaksiyonun ara sıra görülen kaba ifadelerinden dehşete düştü: 1930'da galeyana gelmiş bir güruhun hükûmet-karşıtı bir gösteriye müdahale etmek isteyen bir subayın liderleri tarafından vurulmasını izleyip başını kestikleri, ve sonra kesik başı sokaklarda teşhir ettikleri zaman olduğu gibi... Ama savaş sırasında, Alman Nazi gücü zirvesindeyken, bu defa Kemalistlerin kendileri bir cemiyet hoşgörüsüzlüğü sergileme akımına kapıldılar: esas hükümleri açıkça gayrimüslim işadamlarına (maamafih, eğer Almanya ve onun müttefiklerinin uyruğundaki yahudilerden iseler, yabancılar da dahil) uygulanan bir sermaye vergisi [varlık vergisi] konuldu. Onları batıran ve hıristiyan veya yahudi statüleri için fazladan bir ceza olarak bedenen çalışmak üzere mahkûm ettiren bir biçimde, hiçbir istinaf ve yeniden incelenme hükmüne bağlanmaksızın, bu vergi toplandı. Alman kudreti geriledikçe, mahkûmlar serbest bırakıldılar.

4

MISIR VE DOĞU ARAP TOPRAKLARI: MİRASIN İHYÂSI

Batı Avrupa'da Büyük Dönüşümün meydana gelişi sırasında, Araplar kültürel açıdan, diğer önemli herhangi bir İslamîleşmiş halktan daha fazla buhran yaşıyorlardı. Az bir kısım Arap Farslılaşmış kültüre çokça iştirak etmişse de, Arap topraklarının en önemlisinde, özellikle Suriye ve Mısır'da bile siyasî iktidar ve sosyal öncelik, Farslılaşmış arka planıyla Osmanlı-Türk kültürünü benimseyebilme durumundaki kimselere geçti. Tamamen Arap eğitimi almış olanların, ulema veya tasavvuf pîrleri olarak, kültürün daha kesin şekilde dinî alanlarıyla sınırlandırılmasına yönelik bir eğilim vardı. Barut İmparatorluğu Dönemi boyunca, Arap toprakları nisbeten az miktarda yaratıcı faaliyete sahne olmuştu. Ciddi işlerde yerini yerli lehçelere hiçbir zaman bırakmayan Arap dili bile, daha mahdut teolojik maksatlar dışında, tavsamıştı. Neredeyse, yerli lehçelerin kendisiyle ilişkisinin bulunmadığı ve ahalinin aslî kültürel iletişim vasıtası olarak kullanılmasına vesile olmadığı sair müslüman topraklarda olduğu kadar, Arap topraklarında da ölü bir dil muamelesi gördü. Her yazı geleneği zaman içinde aşınmaya maruz kalır; ama Geç Orta Dönem boyunca, (Yüksek Halifelik Döneminin) klasik Arapça devrinin edebî ve ilmî ürünlerinin büyük kısmı ulaşılabilirliklerini yitirmiş ve tahminen, klasik Grek dönemindekiler gibi, daimî olarak kaybolmuşlardı. Kalanların çoğu, Kahire veya Bağdat'tan çok, İstanbul'da bulunuyordu.

Aynı zamanda, onsekizinci yüzyıldaki ticarî hayat tıpkı Osmanlı imparatorluğunun Türk bölgelerinde olduğu gibi, artan şekilde doğu Akdeniz hıristiyanlarının hâkimiyeti altındaydı; ve gerek Arap, gerek Arap-olmayan hıristiyanlar yükselen Garp kültürüyle artan bir temas halindeydiler. Ama müslüman Araplar, Türklerin aksine, bu hıristiyanların idarecisi bile değildiler: yabancıların (ve Arap hıristiyanlar ile yahudilerin) ayrıcalıklı konumları bozulmadı. Böylece müslüman Araplar, İslâmî miras ve yükselen Modernlik akımı itibarıyla, birdenbire geride kaldılar. O halde, eğer Avrupa'nın meydan okumasına karşı koyacaklarsa, yerel kültürel gücü geliştirme ya da canlandırma ihtiyacı, onlar arasında, Türkler arasında veya hatta diğer herhangi bir müs-

lüman halk arasında olduğundan hem daha acil, hem de karşılanması daha zor durumdaydı.

Buna rağmen, başta gelen doğu Arap merkezleri (ama Arabistan ya da Mağrib'dekilerin çoğu değil), uluslararası Avrupaî sisteme diğer müslüman merkezlerin çoğundan daha fazla katılmışlardı. Hidiv İsmail Paşa döneminde, Kahire bir Avrupa şehri görünümü kazanmıştı ve Urâbî isyanı da, zaten Batı idealizminden esinlenmişti. Cromer'in Mısır'ı, gerçekte yalnızca bir sömürge ekonomisi olarak değil, Suriye ile birlikte, şeklen ve ruhen girişilmiş bir modernizasyon odağı olarak da çok ileriydi. Mısır, geçmişiyle tezat oluşturarak ve ondan fazla müsbet destek almadan, modern müslüman uluslar arasında önde gelen bir lider olmaya yönelmek üzereydi. Böylesi problematik, böylesi ısrarla ivedi ve böylesi tutkulu ve kaçınılmaz olarak ele alınan modern bir milliyet anlayışı için eski miras içinde bir temel bulma ihtiyacı, başka hiçbir yerde, Mısır ve Suriye'de olduğu derecede yoktu.

MÜSLÜMAN-ARAP MİRASININ İHYÂSI: MUHAMMED ABDUH

Mısırlı Araplar Garbın siyasî kudretine, Türklerden daha sancılı bir şekilde düşman kılındılar. Bir Garp devletinin doğrudan işgali altındaydılar; İngilizlerin, Lord Cromer tarafından her zaman o kadar ustalıkla ve tatlılıkla ifade edilmeyen üstünlük anlayışlarından acı çekiyor ve daha şimdiden, İslâmîleşmiş halklar arasında bile nisbeten ikincil bir tarihî konuma düşme tehdidiyle karşı karşıya olduklarını hissediyorlardı. Aynı zamanda, uyanık Mısırlılar da, Batı kültürüyle uyuşma gereğinin, herhangi bir Türk kadar farkındaydılar. İngilizlerin kişisel dokunulmazlıklarla ilgili kaygılarının meyvelerinden birisi, Mısır'daki Arapların, Abdülhamid yönetimindeki Arapların ya da Türklerin aksine, kendi çıkmazlarına basında çözüm arama konusunda nisbeten özgür olmalarıydı. Ondokuzuncu yüzyıl sonlarına doğru Mısır'da, Türkiye'de olduğu gibi, gazete basımı çoğaldı, ama çıkan mecmua ve gazeteler Türkiye'dekinden daha özgür ve ayrıntılı bir şekilde, müslümanların Modernizasyon sürecinde karşılaştıkları problemleri dile getirdiler.

Bu şartlar içinde, pek çok değişik olasılık ileri sürüldü; ama en popüler olanı, şu ya da bu şekilde, özgün biçimde Arap mirasın vurgulanmasını kapsıyordu. Bilhassa Suriye'de, özellikle de, gelişen Beyrut limanı ile beraber, büyük bir hıristiyan köylü nüfus barındıran dağlık Lübnan'da birçok hıristiyan Arap misyoner okullarında eğitilmişti. Buralarda kendi Arap dillerinin zenginliğine ve Arap geçmişinin tarihî görkemine ilgi duydular.

Bu mirasın İslâm'la olan ilişkisine rağmen, Arap mirası, hem dili hem de uzaklığı ile, İslâm'ın o zamanki hâkim temsilcileri Türklerden en azından ayrıştırıldı. Arap dili bütün müslüman ülkelerde yüceltildi ve Batılı âlimlerden

saygı gördü; Araplar arasında iktisadî açıdan önde giden hıristiyanlar, aynı zamanda Arap mirasın geri kalanının da üzerine oturmaktan memnundular. Birkaçı, yüzyılın ikinci yarısında, kusursuz bir başarı sağlayamadan, tam anlamı ile Batılı üslupta eserleri Arapça'da yeniden üretmeye teşebbüs etmişlerdi. Ama diğerleri daha başarılı bir şekilde, klasik Abbasî devri üslubunu bilinçli olarak diriltmeye başlıyorlardı; doğrudan Harîrî'yi izleyerek en saf tarzıyla makâmât yazan Nesîf el-Yazıcî, ki üslup konusunda daha sonraki yazarların çoğunun üstadı oldu, bunun bir örneğiydi. Bu şekilde, küçük Lübnan bölgesi, Arap kültürel uyanışının bir odağı haline dönüştü.

Yerel Mısırlı Arapların gerektiği gibi hazırlıklı olmamaları nedeniyle, Mısır'da Arap gazeteciliğinin kuruluşuna önderlik edenler, çoğu kez Arap edebiyatını Arapların şan ve şöhreti namına canlandırma şevkiyle dolu hıristiyan Suriyelilerdi. Bu yolla, Arap kimliği duygusu, eski Arap görkemini, özellikle de klasik Abbasî devrindekini, egemen Fars-Türk çevresi karşısında yeniden canlandırma çabası içinde dile getirilmiş olarak, güçlü bir edebî ve klasik dönüş gerçekleştirdi. Böyle bir yönelim, Mısır'ın müslüman Arapları arasında çok iyi karşılandı.

Maamafih, canlanma, müslümanlar arasında, Arap geçmişinin —İslâm'ın daha önceki geçmişi— yalnızca edebî değil, dinî büyüklüğünü de kapsamaya yöneldi. İslâm'ın hayatî bir itikad bütünü olarak arındırılması ve pekiştirilmesi talepleri, hiçbir yerde doğu Arap ülkelerinde olduğu kadar ateşli bir destek bulmadı. Sonuç olarak, edebî canlanma ile ele alınan dilin formu bile, genellikle, İslâm'ın saflığını ve üstünlüğünü sürdürmeye atfedilen öneme tâbi oldu. Zaten Arap ülkeleri, Arabistan'da, Vehhâbî hareketine ve İslâm'ı sonraki eklentilerden arındırmaya niyetlenmiş diğer hareketlerin bazılarına sahne olmuşlardı. Bu atmosfer içinde, Urâbî ayaklanmasıyla sonuçlanacak günlerde, İslâm toplumunun canlanması konusunda İranlı ateşli bir vaiz olan Afgânî'nin Mısır'a yaptığı kısa bir ziyareti, düşünsel ve hatta siyasî açıdan, şiddetli bir karışıklık başlattı. Afgânî'nin en etkili Arap tilmizi, onunla ***El-Urvetü'l-Vuskâ*** gazetesinde beraber çalışmış olan Mısırlı âlim Muhammed Abduh (1849-1905) idi. Afgânî, uyanan milletlerin işbirliği yapacakları genel bir Pan-İslamik hareketin bir parçası olarak, her müslüman milletin, kendi içinde nasıl canlanacağını öğretmişti. Ama bu vurgulama uluslararası bir anlam kazanmaya meyletti. Urâbî'yle olan alâkası hususunda affa uğrayıp, faaliyetini Mısır üzerinde yeniden sürdürmesine izin verildiğinde, Şeyh Abduh da aynı derecede ateşliydi; ama o çabalarını bizatihî Mısır üzerine yoğunlaştırdı, ve âcil ahlâkî reformların, aydınlanmış eğitimin, ve dinî doktrinin dikkatlice yorumlanmasının gereğini vurguladı.

Muhammmed Abduh, herşeyden önce, ondokuzuncu yüzyılda yaygın olarak üstlendiği genişlemiş anlamıyla taklid nosyonuna karşı mücadele etti.

Bu, gerçekte şer'î meselelerde, Geç Orta Dönemde üzerinde anlaşma sağlanmış içtihad kapısının kapatılması vâkıasından bile daha öteye vardı. Onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyıllarda yabancı usullerin giderek daha fazla meydan okuması ile birlikte, (teolojik olarak değilse, düşünsel bir tavır olarak) taklid, sonunda Garbın bütün yeni ve kültürel açıdan yabancı usullerinin bilinçli bir reddini kapsamaya başladı. Fıkhî açıdan geçerliliği şüpheli kimi eski usuller, atalar töresiyle kutsanmış olarak bir araya yığılmaya başladılar. Abduh bu bütüncül bakış açısına karşı çıktı. Buna itiraz eden bazı Mısırlılar, gerçekte, Modern Fransız insanının kopyası olmaya çalışıyorlardı. Onların üstünkörü çabaları, Cromer gibi gözlemcilerin kendilerini küçük görmesine neden oldu. Muhammed Abduh ise itikadını insanlar arasında yeniden canlandırmak için Avrupa'yı ziyaret etmek istedi. Ama kendisinin katı standartlarının onayından geçmedikçe, Batıdan hiçbir şey kabul etmedi. Taklid ve geleneği reddettiği zaman, bunu istenilen düzeyde *(ad libitum)* Batılılaşmadan değil, —yine benzer şekilde geniş bir anlamda alınan— müslüman içtihadından yana olduğu için yaptı: İslâm'ın başlangıçta tesis edilmiş şer'î hükümleri ve ahlâkî normları içinde, şimdi ve burada en iyi olanın özgürce araştırılmasını istiyordu. Birçok Avrupalı düşünürden, ve en fazla da, pozitivizmi, beşerî kültür analizinde bile bilimsel objektivizmi göklere çıkaran; yine de sürüp giden beşerî ihtiyaçları karşılamak için, bilime uygun olması şartıyla, yeni bir din sistemi isteyen Comte'dan etkilenmişti. Ama bu dinî sistemi sağlayacak olanın İslâm olduğuna kâni olmuştu.

Abduh'un etkisi bir dereceye kadar kişisel manevî/ahlâkî bir etki idi: Kendinden-emin bir dürüstlük ve yetkinlik adına, bütün bâtıl itikadlara ve çürümeye karşı savaştı. İhtiyatkârlığı, mesela, sorumlusu olduğu belirli dairelerde kişisel bütünlük ve dürüstlük konusunda yüksek bir beklenti düzeyini yeniden tutturdu. Modern gönüllü dernekler aracılığı ile, vakıflara hükûmetçe el konulmasıyla bozulmuş hayır kurumları geleneğinin yenilenmesine yardımcı oldu. Ama bu tür çabalarda bile İngiliz usulünden çok, Müslüman usulünü ıslaha önem verdi. Özellikle kıyas uygulamasında, meselâ, İbn Teymiyye tarafından geliştirilen bir kriter olarak maslahatı (halkın refah ve dirliğinin gözetilmesi) getirerek, içtihad ilkelerini müslüman hukukuna yeniden soktu. Ama bu yalnızca Batı hukukunun benimsenmesi için bir bahane değil, yaşayan bir İslâmî uygulamaydı; Batı hukukunu uygulayan mahkemelerde bile, teknik emsallere rağmen, içtihad yapma ve maslahat kriterini kullanma hususunda ısrar ederek, aynı tür ilkeyi kullanmaya niyetlendi. Böylece Batı hukukunu bile, özde İslâmlaştırdı. En kapsamlı etkisi, en kendine özgü yanlarıyla klasik müslüman-Arap mirasını Modern bir toplum için alternatif bir meşru temel olarak Avrupaî ilgileriyle birlikte Araplar arasında saygın kılmak oldu.

İlk önce, Modern şekilde eğitilmiş kimselere, İslâm'ın bir itikad olarak

geçerliliğini ve uygunluğunu göstermeye eğildi. Belki İranlı üstadı Afgânî'nin etkisi altında, Feylesofların —özellikle İbn Haldun'da betimlendiği haliyle— politikayla ilgili tavırlarını takdir etti, ama bu itibarla İslâmî inancı daha da ciddiye aldı. Yalnızca fıkhî taklide değil, eski kelâma da şiddetle karşı çıkarak ve ruhen duyarlı bireylerin devam eden ve daha açık tanıklıklarına bel bağlayarak, vahiy ve müslüman cemaatle ilgili tutumunda Gazâlî'yi izlemeyi seçti. Onu aynı şekilde (Felsefeye asimile olan) modern bilimi kabul etmesi konusunda da izledi. Abduh, doğal olarak bu kabulün teşvik edilmesinde çok daha müsbet düşünüyordu ve aklın temel gerçekleri açıklığa kavuşturma konusundaki yeteneğini onaylamada Gazâlî'den daha ileri gitti; aklın iyinin ne olması gerektiğini *a priori* olarak gösterme yeteneği ile ilgili Mu'tezilî bir görüşü benimsedi. Kur'ân'la ilgili yorumu, kutsal kitabın modern ihtiyaçlarla mutabık, ihtiyatlı ama kararlı bir yeni yorumunun olabilirliğini gösterdi. Eski *bi-lâ keyf* tekniğini, yeni antropomorfik ve diğer müphem ifadelerin gerçekten ne anlama gelebileceklerini gözönüne getirmeye kalkışmadan benimsenmeleri gerektiğini kabul etme yöntemini kullandı. İmam Şâfiî'nin yaptığı gibi, kutsal kitaptaki kelimelerin anlamlarının her hâlükârda zamanın Arap kültürünün bir fonksiyonu olduğunu kabul etti. Cinlerin aslında mikroplar olabileceğini akla getirdiğinde olduğu gibi, bazan bir parça cür'etkâr olduysa da, metinlerin bütün imge kullanımlarını sözkonusu edecek genel bir tarihî kültürel görecelik ilkesi gibi radikal herhangi bir yeni ilkenin önerilmesini gereksiz buldu. Böylece, Arap yaratıcılığının klasik döneminde belirlenmiş çizgiler içinde, Modern bilim ve tekniğin alınmasını gerektiği kadarıyla gözönünde bulundurabiliyordu. Şeriatın oradaki nihaî ifşaatçısı olarak Mısır'ın başmüftüsü yapıldığında, biçimlenme döneminde hukukun karakterini belirleyen uyarlanabilirlik ve ahlâkî kaygıyı yeniden sağlamaya yönelik bütün eğilimlerin teşvikini yeterli bularak, dikkatli bir şekilde, tarihî gelenek bağları içinde çalıştı.

Abduh'un itikadî meselelerde İslâm'ın klasik Arap dönemine geri dönüşü, aynı döneme edebî kültür açısından da geri dönüşüyle uyum içindeydi. Suriyeli hıristiyanlar gibi, uzun zamandır ihmal edilmiş eski kitapları ve onların vasıtası olan eski Arapça'yı diriltmeye can atıyordu. En büyük kaygılarından birisi, önde gelen doğulu Arap ulemanın biçimlendiği Câmiü'l-Ezher külliyesindeki öğretimi ıslah etmekti. Çok fazla başarılı olmadı, ama oradaki öğrencilerin birçoğuna daha çok sayıda düşünce akımlarını tanıttı. Bu akımlar arasında, konuyla ilgili belirli bir miktar Modern Batılı örnek kadar, —belki en önemlisi— seküler klasik Arap edebiyatı da vardı. Yüksek düzeyli Modern bir gazeteciliğin gelişmesine de yardımcı oldu, ama basit Arapça ile yazılmış, yine de eski gramer ve kelime kalıplarına uydurulmuş bir düzyazı örneğini kendisi vererek gazeteciliğin arı bir klasik Arapça ile gerçekleştirilmesinde ısrar etti.

MISIR MİLLİYETÇİLİĞİ VE ARAP MİLLİYETÇİLİĞİ

Muhammed Abduh (kendisinden önceki Mısırlı reformcular gibi) Mısır'a karşı aslında sıcak bir bağlılık duyuyordu. Klasik Arap mirasına olan bağlılığı çoğunlukla Arap Mısır'a olan bu bağlılığının bir ifadesiydi; Afgânî'nin ilham verdiği günlerden beri koruduğu, Dârü'l-İslâm'a yönelik, süregelen geniş kapsamlı ilgisi bile, belki kısmen böyle idi. Ama pratikteki millet yapısı itibarıyla, bu çeşitli bağlılıkların otomatik olarak uyum içinde olması gerekmez. Aynı anda hem Mısır'a, hem Arapçılığa, hem İslâm'a duyulan bağlılığın içindeki örtülü ikilemler neticede açığa çıkmaya zorlandılar. Avrupa'nın, Cromer'in bakış tarzında ifadesini bulan hatırşinas dünya hegemonyasından birdenbire şüpheye düşülünce, yirminci yüzyılın ilk iki onyılında ikilemlerin bazıları şimdiden açığa çıktı.

İngiliz reformcularında bir nebze erdem görmeye istekli Muhammed Abduh'dan daha az ihtiyatlı, Mustafa Kâmil etrafına toplanmış bir grup adam, herşeyden önce Urâbî'nin amaçlarının gerçekleştirilmesi, İngilizlerin kovulması ve müslüman ve hıristiyan Arapların işbirliği esası üzerinde Mısır'da anayasal hükûmet kurulması gerektiğinde ısrar ediyorlardı. 1905'te Rusların Japonlar tarafından yenilmesinden sonra (ki bu Şarklıların Avrupalılara karşı bir zaferi olarak görüldü), birçok müslüman ülkede milliyetçilik güven kazandı. Daha sonra 1906'da, Mustafa Kâmil'in grubuna bütün Mısır'ı arkalarında toplama fırsatı veren bir olay oldu. Güvercin avlayan bazı İngiliz subayları, arazilerine izinsiz girdikleri köylülerle bir kavgaya giriştiler, bir subay ve bir köylü öldürüldü; hükûmet bazı köylüleri astı ve diğerlerini ceza olarak kırbaçlattı. Mısırlılar İngilizlerin "Şarklı" herhangi bir despot gibi davrandıklarını görmekle şoke oldular ve içlerinden kendi reformlarını İngilizlerin nezareti olmadan da gerçekleştirebileceklerine kani olanlar, bu amaçla resmî bir milliyetçi parti kurdular. Aynı zamanda, uluslararası piyasada yaşanan, pamuk piyasasını da kapsayan bir kriz, yeni refahın zayıf taraflarını ortaya çıkardı. 1913'e gelindiğinde, Mısır danışma meclisi, içinde partilerin tartışabildiği bir politika sahnesine dönüşmüştü ve kitle kampanyaları itibarıyla siyasî bir çözüme inanılır olmuştu.

1914 Savaşında, İngiltere Mısır tabyasında Osmanlı imparatorluğuna karşı ittifaka girdi. Mısırlılar kendilerini denetim altında tutan hıristiyan imparatorluğa yakınlık gösterme eğiliminde oldular. Diğer taraftan, Osmanlı eyaletlerindeki birçok Arap, Genç Türklerin 1908 devriminden beri Osmanlı imparatorluğunda kurmakta oldukları Türkçü bir devlet içindeki kendi geleceklerinden şüpheye düşmüşlerdi. Suriyeli hıristiyanlar arasında başlamış olan edebî canlanma, Mısır'da görünmüş olduğu gibi, klasik Abbasî dönemi ile ilişkilendirilmiş benzer anlamda bir Arap büyüklüğü duygusu geliştirmekte olan —özellikle Suriye'deki— eğitimli müslümanlar arasında, çoktan beri

yankı bulmaktaydı. Eğitimli tabakalar baskın bir şekilde, geleneksel olarak ulemaya kaynak teşkil eden ailelerden oluşmayı sürdürdüler, ve herhalde Osmanlı sultanlığına sadık kalmayı tercih ederlerdi. Belki Avusturya-Macaristan ikili monarşisi gibi bir Arap-Türk federasyonu içinde, eğitim ve yönetim dilleri olarak Arapça'nın Türkçe ile eşit bir dil konumuna gelmesi imkânını kendilerine verecek adem-i merkeziyetçi türde bir yönetimi memnuniyetle karşılarlardı. Ama böylesi herhangi bir görüşmeye yönelik Genç Türk baskısı karşısında, aktivistler, ordunun dışında olduğu kadar içinde de, Arap bağımsızlığını amaç edinmiş gizli cemiyetler kurmuşlardı. Savaş onlara bir fırsat verdi: 1916'da, sultanın mümessilleri olarak Mukaddes Şehirleri yöneten, ama oralarda kendi bağımsız taraftarları da olan bir Arap ailenin başı durumundaki Mekke şerifini, Arap bağımsızlığı yönünde verilmiş bir İngiliz sözü üzerine, İngilizlerle ittifaka girmeye ve Hicaz'daki Osmanlılara karşı bir Arap ayaklanması ilânına ikna ettiler.

Savaş hali koşulları her yerde çok zordu. Mısır'da, İngiliz pazarı için pamuk üretimi üzerinde yoğunlaşılması, gıda kaynaklarının beklenenden önce tükenmesi yüzünden, sıkı bir kıtlıkla sonuçlandı. Savaşın yarattığı bozgun, Suriye'de de, Arap hoşnutsuzluğu üzerindeki vahşi Genç Türk baskısıyla ağırlaşan bir kıtlığa neden oldu. Ayaklanan Hicaz'lı Araplar 1917-18'de Suriye'ye yapılan İngiliz hamlesine önemli yardımlarda bulundular ve şerifin oğlu Faysal'ın müteakiben kral ilan edildiği Şam'ı (Dımaşk), Suriyelileri pek sevindirerek işgal etmelerine izin verildi. Savaş halinin getirdiği kayıpların ve kısıtlamaların sonu, her yerde yeni bir kurtuluş çağının şafağı olarak görüldü. Batı Avrupa'da, bu ruh hali büyük demokrasi ve özgürlük beklentilerini beraberinde getirdi, ve az ya da çok benzer bir ruh hali de birçok Arabı etkisi altına aldı. Ama bu arada İngiliz hükûmetinin daha muhafazakâr plânları vardı. Avrupa devletleri birbirleriyle kavgaya düştükleri zaman, Avrupa Birliğinin dağılmasının ardından, özellikle Osmanlı bölgesinde oldukça gelişmiş olan birleşik Avrupaî denetim sistemi de dağılmıştı. Ama savaş sırasında, galip devletler Avrupa hegemonyasının sonunu önceden tahmin edemediler; umdukları şey, yalnızca onun kendi yararlarına yeniden düzenlenmesi idi. "Gelişmemiş" önemli herhangi bir bölgenin, en azından dolaylı olarak, bir ya da başka bir galip devletin denetimi altında olacağını farzettiler ve fethedilmiş bölgeleri uygun nüfuz alanlarına böldüler. Eğer Arap devletleri olacaksa, kendilerinden, bu plândaki yerlerine uymaları beklenecekti.

Doğu Arap bölgesinde, galipler, İngilizlerin Mısır ve Nil Sudan'ını alıkoyacaklarını farzettiler; çünkü Mısır, Süveyş kanalı dolayısıyla, Hindistan'la aralarındaki ulaşım hatları için İngilizlere gerekli görüldü. Fransızlara, özellikle Lübnan'da Osmanlı zamanında kendi korumaları altındaki Katolik misyonerlik faaliyetinden kaynaklanan özel menfaatlerinin bulunduğu orta ve kuzey Suriye verildi. Hindistan'ın savunulmasında Basra körfezi bölgesinin öne-

mi ve oradaki petrol çıkarları nedeni ile, İngilizler Irak'ı aldılar; Cezîre'yi ise Fransızlarla bölüştüler. Arabistan'ın doğu ve güney sahillerindeki şehir devletlerini zaten kontrol eden ve Mekke şerifi ile yapılan müzakerelerde hâkim taraf olmuş bulunan İngilizler, İtalyanların özel menfaatler talep ettikleri Yemen'in Kızıl Deniz sahili hariç, bütün Arabistan'ı kendi alanları içinde kabul ettiler. Güney Suriye'nin (Filistin) uluslararası denetim altında tutulmasına niyetlenilmişti, ama savaş sırasında Ruslar devrim nedeniyle safdışı kalmışlardı ve İngilizler, Kitab-ı Mukaddesin yurdunda bir yahudi devleti kurarak hıristiyan Avrupa'daki azınlık statüsünden kaçmak isteyen yahudi göçmenlerin orayı millî bir vatan yapmalarına müsaade edileceğine dair, siyonistlere —bir yahudi hareketi— söz vermişlerdi. Bu nedenle İngilizlerin bu amaç için Filistin'e de sahip olmaları gerekiyordu.

Diplomatik olarak gizli tutulmuş bulunan ganimet bölüşümü planlarının ortaya çıkışı, yalnızca Arapları değil, galibiyetin demokrasi için bir zafer anlamına geleceği ve halkların kendi kaderlerini kendilerinin tayin etmesi esası üzerine sürekli barışın tesis edileceği kanısıyla, Anglo-Fransız tarafında savaşa katılmaya ikna edilmiş olan Amerikalıları da şoka uğrattı. Maamafih, Avrupa Birliğinin yeri, uluslararası ilişkileri düzenleyecek bir vasıta olarak, bağımsız farzedilen herhangi bir Avrupa-dışı hükûmetin Avrupalı hükûmetlerle aynı esaslar üzerinde katılabileceği Milletler Cemiyeti ile doldurulunca; ve fethedilmiş ülkelerdeki nüfuz alanlarının, Milletler Cemiyetinin mandası altında, Fransız ve İngilizlerin geri kalmış halklara bağımsızlıkları yolunda kılavuzluk edecek geçici himaye vasıtaları oldukları ilân edilince, Amerikalılar tatmin oldular. (Birçok Amerikalı, insanlığın, eğer henüz kendilerini yönetmeye hazır değillerse, daha fazla gürültü çıkarmadan, eşit üyeler olarak Batılı uluslararası sisteme girebilecek hale gelene dek, yalnızca "gelişmiş" bir devletin himayesi altında bir süre tanınmasına ihtiyaç duyan bu kadar çok "millete" ayrılabileceğini düşündü.)

Birçok Arap Amerikan desteği ummuştu. Suriye kralı Faysal Fransız işgaline karşı, dünya önünde self-determinasyon ilkesine başvurmak için Paris'e gitmişti; Suriye ahalisi, özellikle de Filistin'dekiler, bir Amerikan araştırma heyetine, ne İngiliz ne de Fransız idaresinden hoşlanmadıklarını ve bilhassa Suriye'nin hiçbir bölümünün, Arap ahalinin kendisini içinde yabancı hissedeceği bir yahudi devletine dönüştürülmesini istemediklerini açıkça anlattılar. Fransızlar Şam'ı (Dımaşk) alırken, faal Arap direnişini ezmek zorunda kaldılar ve çok geçmeden İngilizler Irak'ta ancak zorlukla bastırılabildikleri açık bir isyanla karşılaştılarsa da, İngiliz ve Fransız birlikleri Bereketli Hilâl'den paylarına düşen bölümleri işgalde ısrar ettiler. Mısır'da, Mustafa Kâmil savaştan önce ölmüştü ve partisi dağılmıştı, ama Muhammed Abduh'un kendi partisinden ayrı kalma eğilimindeki taraftarları, inanmış milliyetçiler haline gelmişlerdi; savaşın sonunda Mısır için de bağımsızlık isteme

konusunda başı çektiler. Resmî Mısır hükûmeti güçsüzdü, ama Muhammed Abduh'un ve de Afgânî'nin yakın bir müridi, yönetimde lider bir ıslahatçı olarak isim yapmış olan Sa'd Zağlul, Paris Barış Konferansında Mısır'ı temsil etmek üzere Vefd ("delegasyon") denilen gayriresmî bir Mısır delegasyonu oluşturdu. 1919'da İngilizler sözde delegeleri hapsettiler; bu hareket bütün Mısır köy ve kasabalarında öylesi bir kargaşa ve boykota neden oldu ki, İngilizler bir süre için Kahire'den dışarı adım atamadılar: Mısırlılar açıkça isyan halindeydiler. Düzenin yeniden sağlanabilmesi için, delegeler serbest bırakıldı ve, maamafih onların da hiçbir başarı sağlayamadıkları Paris'e gitmelerine izin veridi.

Bunu, İngiliz ve Fransızların görünüşte bir Arap bağımsızlığı kurmaya veya en azından özerk idareye katılımlarını sağlamaya giriştikleri bir dinginlik dönemi izledi. Suriye'den çıkarılan Faysal, 1921'de İngilizler tarafından Irak'ta kral yapıldı, ama ülkenin denetimini İngilizlere bırakan şartlarla bağlandı; öyleyken bile Iraklılar huzursuzdular; sonunda 1932'de manda uygulaması sona erdirilerek Irak'a resmî bağımsızlık verildi ve İngiltere'ye askerî garnizon kurma konusunda belirli bir anlaşma ile bağlanma karşılığında, Milletler Cemiyeti'ne üye yapıldı. Mısır'da, İngilizlerin hem Mısır'ı, hem de Mısır'a bağlanmak üzere Nil Sudan'ını terketmeleriyle ilgili Vefd talepleri karşısında, İngilizler Sudanlıları eski Mısırlı fâtihlerine teslim etmeyi reddettiler ve devam eden bir İngiliz işgali yanında, tek taraflı olarak Mısır'a Mehmed Ali'nin çizgisinde bir kralık olarak sınırlı egemenlik bahşederek, 1922'de meseleyi halletmeye çalıştılar. Ama Mısır halkı, İngiliz müdahalesi ve özellikle de kraliyet entrikaları kendilerini bir parlamenter hükûmet kurmaktan genellikle alıkoyduysa da, genel oylamaya dayanmayanlar dışındaki bütün seçimlerde ezici oy çoğunlukları kazanan Vefd'e sadık kaldılar. Ancak 1936'da, Süveyş kanalının İngilizlerce devam eden işgalini, Nil Sudan'ı üzerinde müşterek hâkimiyeti ve Mısır'ın da Milletler Cemiyetine üye yapılmasını gözönünde tutan —Irak'la yapılana benzer— bir anlaşma imzalandı. Fransızlar, Suriye'de kendi paylarına düşen bölgede, ilk önce bu bölgeyi birbirlerini dengeleyen daha da küçük devletlere böldükten ve buna rağmen birçok kanlı ayaklanmayı bastırdıktan sonra, neticede benzer birşeyi gerçekleştirmeye çalıştılar. Büyük miktarda genişlemiş (ve böylece Fransa'ya bağlılığını sürdürürler ümidiyle zar-zor bir hıristiyan çoğunluk oluşturmak için nüfusu üzerinde oyunlar oynanmış) bir Lübnan'ı, kuzey Suriye'nin geri kalanından kopardılar; ve 1936'da onlar da yeni devletleri ile, maamafih 1939'a kadar yürürlüğe girmeyecek olan anlaşmalar düzenlediler. Bu zamana kadar yeni bir savaş başlamıştı. İngilizler, Fransızları "daha büyük" bir bağımsız Lübnan'dan ve budanmış bir "Suriye" devletinden çıkmaya Fransızları ancak savaştan sonra zorladılar. Arap itirazlarına rağmen, (himaye altında bir emîrlik haline gelen) Ür-

dün'ün doğusundaki toprak parçası hariç, Filistin, doğrudan İngiliz idaresi altında kaldı.

Arabistan yarımadasında, İngilizler sahil şeridindeki şehir devletleri üzerindeki denetimlerini muhafaza ettiler, ama onların koşullarıyla yapılan barış anlaşmasını reddedince, Mekke şerifini terkettiler. Orta Arabistan'da kendi Suudî atalarının Vehhâbî devletini canlandırmakta olan, İngiliz himayesindeki diğer bir kişinin, Abdülaziz İbn Suud'un Mukaddes Şehirleri işgal etmesine ve yarımadanın büyük bölümünde yeni bir Suudî devleti kurmasına müsaade edildi. Yenilenmiş Vehhâbî gücü, Arabistan'ın doğusundaki Şiîlere hâlâ bir zaman için gaddarca zulmediyorken, bir yüzyıl önce Hicaz'da olduğundan çok daha ılımlı çıktı, ve kısa zamanda her yerdeki Sünnî müslümanlar tarafından meşru ve hatta saygıdeğer bir müslüman iktidarı olarak kabul edildi. Yemen'de, Osmanlılara karşı kronik isyan halindeki çok eski Şiî Zeydî mezhebi, bir imam idaresi altında kendilerine ait münzevi bir dağ devleti kurdular.

Bu birçok yerel mücadelenin manevî/ahlâkî sonuçları iki yönlü idi. Bir taraftan, Bereketli Hilâl Avrupalılar tarafından yapay siyasî birimlere bölündü, Suriye'deki dört bölüm dışında, bu birimler için en azından doğal bazı temeller vardıysa da, Osmanlı imparatorluğunun Arap bölgeleri, çoğu oldukça yapay sınırlara sahip olan, Mısır'ı saymazsak, yedi bölüme ayrıldılar. Diğer taraftan, bütün bölgelerin insanları, hıristiyanlar ve müslümanlar, beraberce baskı altında kendi müşterek Arap niteliklerine son derece değer vermeyi, ve İngiliz ve Fransız idarecilere itimat etmemeyi ve hatta onlardan nefret etmeyi öğrenmişlerdi. Irak'ta ve özellikle Mısır'da yükselen Arap yurtseverliği, kendisini yeni krallıklara (illâ ki onların egemen ailelerine olmasa da) sevdirdi; ama, Irak da dahil, birçok bölgede ve özellikle —Lübnan'ın hıristiyan ahalisinden ayrı olarak— Suriye devletlerinde, herhangi bir siyasî birim, özellikle de Suriye'nin Anglo-Fransız taksiminden ortaya çıkmış bölümlerin herhangi biri içindeki hakikî bir millî kimlik eksikliği yüzünden, kendisini, Arapça-konuşan daha geniş bir halklar topluluğuna da sevdirdi. Her hâlükârda, Türkiye'den bütünüyle ayrılınması ve yabancılara karşı farklı mezheplerin dayanışmaya girmesi ile, daha geniş bir İslâmî duyarlılık uygunsuz düşer olmuş; hatta müslüman insanlar arasında, gerçekte, sürüp gittikçe, can sıkıcı hale gelmişti.

TARIMIN TRANSFORMASYONU

Savaşlar sırasındaki siyasî hayat meyvesiz, ve şiddet patlamaları dışında, açmazda göründü. Asıl olarak siyaset toprak sahibi tabakaların elindeydi ve, Fransız ve İngiliz bölgelerindeki nihaî kararların Arap kontrolü dışında olduğu yolundaki genel bir kanaatinin de yanısıra, partiler arasındaki farklılıklar (veya, daha sıkça, hizipleşmeler) temel meselelerden çok, şahsiyetler etrafın-

da oluştu. Bir hüsran atmosferi içinde, politikaya giren kimselerin çoğu soysuzlaştı. Bu, Mısır'da, Vefd'in kendi içinde, Zağlûl'ün erken ölümünden hemen sonra oldu. 1928'e gelindiğinde, Vefd'in lideri olarak yerine geçen halefi, çoktan, mahkemede adam kayırma ile ilgili bir skandala karışmıştı; ve 1936'da anlaşma imzalanana kadar Vefd köylü desteğini korurken, bundan sonraki seçimde ağır bir yenilgi yaşadı. Ama ona rakip durumdaki politikacılar da çoğunlukla yozlaşmadan daha az pay almış değillerdi. Irak'ta, Türklere başkaldıran, İngilizlerin dostu, ve tepeden inme reformların havarisi Nuri Said'in durmadan yükselen şahsiyeti kişisel olarak yozlaşmaya kapalıydı ve muvakkaten daha güçlü olan diğerlerinden daha uzun süre ayakta kaldı. İkinci Dünya Savaşının ötesinde 1958'e kadar süren kişisel nüfuzu az-çok sınırlı yozlaşmaya uğramış olabilir, ama ayrıcalıklı tabakaları gözetmesi, daha ilgili milliyetçiler arasında onun da güvenilirliğini eşit oranda azalttı. Her yerde tutkulu bir ilgi ile yapıldıysa da, politika büyük ve âcil vaadlerde bulunmadı.

Ama Arap reformcuların birçoğu, Modern bir iktisadî hayatın Avrupa'nın gücünün gerekli bir parçası olduğunu farketmişlerdi ve (Genç Türkler ve Atatürk gibi) özellikle fabrikalaşmış Modern bir endüstrinin yükselişini görmeye can atıyorlardı. Savaş-arası dönemde Suriye'de ve özellikle Mısır'da, böyle bir endüstri bir miktar gelişmişti— özellikle tekstilde ve (çeşitli türlerin ikincil üretim aşamalarında). Mısır'da, yeni endüstri, Mısırlıların sahip olduğu yeni bankacılık imkânlarının yanısıra, esas olarak Muhammed Abduh'un tilmizleri tarafından millî canlanışa bilinçli bir yardımda bulunma maksadıyla geliştirildi. Millî üretimde değer olarak artan oran, ondokuzuncu yüzyıldaki endüstriyel sanatların kaybını, istatistiksel bakımdan kısmen telâfi eden yeni endüstrilerle açıklandı. Yine de bu sürece doğrudan katılan ailelerin sayısı çok azdı; endüstriyel iş gücündeki artış, oransal olarak, toplam nüfustaki artıştan genelde daha azdı. Şehirlere akın eden artan orandaki nüfus sıradan işler veya işportacılık gibi, vasıf gerektirmeyen veya hizmetle ilgili meslekler edindiler, ya da (özellikle 1930'daki dünya malî krizinden sonra) akrabalarına veya arasıra çıkan işlere bel bağlayarak, az ya da çok işsiz kaldılar.

Bu nedenle, kitlelerin büyük kısmını oluşturanlar, hâlâ, toprağı ekip-biçen ve köylerde yardımcı zanaatları sürdüren kırsal nüfustu; hatta şehirlere gelenlerin çoğu, köklerini ve kalplerini, ya tatillerde ya da yaşlanınca geri döndükleri köylerinde bıraktılar. Bu durum, şehirle köy arasındaki çizginin özellikle sürekli olduğu Mısır için bilhassa böyle idi. Yarı Yunan ve İtalyan ve Türk olan Mısır şehirlerinin kozmopolit ve Levanten karakterinin aksine, köy nüfusu göreceli bir mütecanisiyet ve devamlılığı korudu ve hatta köylüler yaşamak için şehirlere geldiklerinde kendilerini yurtlarında hissetmediler. Modernliğin Mısır üzerindeki etkisi, sonuç olarak, Modernliğin köyler üzerindeki etkisi idi; Mısır ancak köyler Modern hale getirilebilirlerse Modern ola-

bilirdi. Reformcular, bu nedenle bocalama içinde köy hayatına da yöneldiler. Modern bir ülke için orada ne gerekiyordu?

Köy hayatı Modern etki altında hiçbir yerde Mısır'da olduğundan daha önce değişmedi; ve gelecek için, Mısır'da olduğu kadar belirleyici olmadı. Mısır'daki durum müstesnadır. Yine de bütün İslâm ülkelerinde etkin olan kuvvetleri temsil eder ve bazı detayları incelenebilir. Keza, Mısır'ın Araplar arasındaki çok önemli rolü nedeniyle, oradaki köylü hayatı özel bir önem kazanır.

Ondokuzuncu yüzyıldan bile önce, Mısır köylü hayatı değişmiyor değildi: mısır gibi yeni mahsuller, kahve gibi yeni keyif verici maddeler; herşeyden önce de, yalnızca İslâm'ın kendisinin değil, popüler zikirleri ile sûfî tarikatların da yükselişi ve halkın son otoriteye gösterdiği saygının Ezher'in şer'î uzmanları üzerinde merkezîleşmesi gibi yeni dinî oluşumlar köy hayatını maddî ve manevî açıdan değiştirmişti. [1]

Ama ondokuzuncu yüzyılın başından itibaren, değişimler köylünün toprakla olan ilişkisinin temelini etkilemeye başlamıştı. Mehmed Ali'nin toprakla ilgili müdahalelerinin keyfîliği ve sertliği, o zamanlar kendi başlattığı daha temelli değişmelerden daha fazla dikkat toplamıştı: tarımın ticarîleştirilmesi ve sel sistemi ile sulamanın engellenmesi. Bu değişimler, iktâ tipi bir sisteme yeniden dönmek için Mehmed Ali'nin zamanında başlamakta olan eğilimlere rağmen, onun maliye ile köy arasında doğrudan ilişkiler kurma hareketini güçlendirmiş ve Said'in zamanına kadar, bireysel toprak sahipliğinin yasal koruma altına alınmasını mümkün kılmaya devam eden bir

1. Mısır köy hayatının daha önceki tarihi ile ilgili çok az şey biliyoruz. Henry Habib Ayrout, *The Egyptian Peasant* (Fransızca aslından [1938] yazarın düzeltmeleriyle tercüme eden, John A. Williams [Boston, 1963) adlı kitabında, bazı başka detayların yanı sıra bazı âletlerin ve belirli genel sosyal koşulların benzerliğini örnek vererek, yirminci yüzyıl Mısır köylü yaşamının Firavun devirlerindekine benzerliğini vurgular. Kitap, köylerin maddî hayatları için İngilizce'de bulunan belki en duyarlı kısa giriş kitabıdır (dinî ve manevî hayat açısından fazla güçlü değildir), ama psikolojik ve sosyolojik açıdan naiftir, en fazla da *fellah*'ın, Mısır köylüsünün değişmezliğini vurgularken. Onun anlattığı türde bir değişmezlik diğer birçok köylü kitlelerinkidir; ama kitaptaki anlatımların büyük kısmı ancak Mehmed Ali'nin zamanından bu yana, veya en fazla İslâm'a genel olarak girilmesinden bu yana gözlenen gerçeklere uygun görülebilir. Dikkati çektiği nokta, Mısır köylerinin, meselâ Suriye'ninkilere nazaran, nisbî tekdüzelikleridir. Mısır köyünün ondokuzuncu yüzyıldaki evrimi için, bkz. Gabriel Baer, "The Dissolution of the Egyptian Village Community", *Welt des Islams*, n.s. 6, (1959-61), 56-70. Yirminci yüzyıldaki için, bkz. Jacques Berque, *Histoire sociale d'un village égyptien au xx^{e} siécle* (Paris ve The Hague, 1957). Bu eser, yazarın, özellikle büyük bir köydeki —müteakip sayfaların esas olarak dayandığı— gözlemlerini konu alan, bu konudaki birçok kapsamlı çalışmasından birisidir.

tarımsal inisiyatifi bireyselleştirme ve köyün özerkliğini yıkma sürecini başlatmıştı. [2]

İsmail'in dönemine gelindiğinde, pamuk asıl mahsul durumuna geldi ve Avrupa'daki fiyatı Mısır'ın zenginliği üzerinde büyük oranda belirleyici oldu. Su baskınından sürekli sulamaya geçiş oldukça ilerlemişti. Sonuç olarak tarım arazileri dolmaya başladı: eski insan gücü sıkıntısı nüfustaki büyük bir artışla birlikte kayboldu, ve sürülmemiş topraklar işgal edildi. Batılılaşma uygulayan yöneticilerin idaresinde, bu değişiklikler kişisel mülkiyetle sonuçlandı; yani, toprak sahipliği, her köydeki bir iç meseleden çok sivil mahkemelerde bireysel bir hukukî işlem meselesi olmuştu. 1858'den sonra, bu mahkemelerde, toprak diğer özel mülkiyetlerle aynı işleme tâbi tutuldu. Köyler (yalnızca İngiliz idaresinde kollektifliği azaltılan, *corvée* hariç) kollektif sorumluluklarını yitirdiler ve her köylü kendi toprağı ve vergileri için hükûmete karşı doğrudan sorumlu oldu.

İsmail'in dönemine gelinceye kadar, toprakları (eskiden olduğu gibi) devlet tahsisatlarının değil, diğer mülkî sahiplerinin topraklarına konan ipoteklerin veya satın alma işlemlerinin semeresi olan ve şehirlerde yaşayan büyük toprak sahipleri tabakası, bu şartlar altında büyümeye başlamıştı, ve belki daha önemlisi, kırsal kesimdeki varlıklı ailelerin oluşturduğu yeni bir toprak sahipleri ara tabakası diğer köylülerden yalnızca zenginlik dereceleri ile farklılaşmışlardı; ama bunlar "umde"lere hükûmet tarafından tayinle atanan köy muhtarlarına da kaynak teşkil ediyorlardı ve çoğunlukla oğullarını bir meslek sahibi olmaları için şehirlere gönderiyorlardı. Böyleyken bile, Modernliğin şehirler üzerindeki etkisi çok daha hızlı olmuştu; köy ve şehir arasındaki geleneksel kültürel gedik, yalnızca pekiştirilmişti.

İsmail'in döneminden itibaren, yeni sıkıntılar yoğunlaşıyordu. Eskiden, insan gücü yetersizliği sözkonusu olmuştu ve yetkililer köylüleri toprağa bağlamaya çalışmışlardı; şimdi ise nüfus kontrolsüzce çoğalmaya devam ediyordu ve yetersizliği giderek artan şey, köylülerin bağlandıkları en sevgili gayeleri haline gelen topraktı. Said'in döneminin mühendislik çalışmaları olgunlaştırılıp tamamlandıkça, sıkıntı bir süre için hafifletildi, tek bir arazi parçasının ürününü neredeyse ikiye veya hatta üçe katlayan sürekli sulama, yüzyılın sonuna doğru hemen hemen genelleşti. Ama sürekli sulamanın meyveleri yeniden ikiye katlanamazdı ve kıtlığa ve vebaya son verilmesi ile birlikte nüfus

2. Müphem bir Marksist anlamda (yani, kapitalizm-öncesi [precapitalist] herşeyi içine almak üzere), ne zaman büyük arazi sahiplikleri sözkonusu olsa, "feodal" gibi bir terimi müslüman ülkelerin çoğunda kullanmak cidden uygunsuz kaçar. Ne iktâ, ne de büyük özel araziler, hiçbir bakımdan, Ortaçağ Garplı anlamında bir askerî vasal altdevlet gibi, bir fief değildiler. Ama eğer bu kelime illâ kullanılmak zorundaysa, elbette toprak tanzimi tiplerinin biri ya da diğeri için kullanılabilir; ikisi için birden değil. Eğer bunun gibi geçiş süreçleri ortaya çıkarılacaksa, cidden terim dikkatli ve sarih bir Marksist tarzda kullanılabilir, ki genellikle vaziyet böyle değildir.

çoğalmaya devam etti. Bu arada, Nil'in toprağa yaşam veren alüvyonunu daha az taşıyan ve toprağın kuruması ve havalanması için yeterli zaman tanımayan sürekli sulama, zengin Mısır toprağının bereketinin azalması tehlikesini getirdi. Köylüler bu tehlikeyi karşılamak için hayvan gübresi kullandılar, ama parazitlerin neden olduğu, özellikle artık her zaman mevcut olan suyun içinde çalışan erkeklerin gücünü azaltan hastalıklarla ilgili fazla birşey yapamazlardı. Kırsal bölgenin, yeni tarımın bir sonucu olan ve özellikle İngiliz idaresi altında belirginleşen nisbî refahı, temelinden yıkılıyordu.

Yirminci yüzyılda, toprak üzerindeki baskı kıyasıya arttı; eski yoksulluk yeni ve daha şiddetli bir biçimde geri döndü. Bunun eşliğinde, köy içindeki dengeleri bozan aynı kuvvetler, yine benzer bir biçimde, köy ve şehir arasındaki gediği sonunda kapatmaya başlıyorlardı. Hatta toprak üzerindeki baskı köylünün köy ötesindeki perspektifinin genişlemesine katkıda bulunmaya meyletti. Çekirdek bir aileyi beslemek için en azından iki dönüm araziye ihtiyaç vardı. Toprağın büyük mülk sahiplerinin elinde yoğunlaşması ile birlikte, köylülerin büyük bir kesimi, kanunen tanınmış herhangi bir köyün sosyal güvenlik ve bağlarından ayrı olarak, çoğunlukla "şirketleşmiş kasabalarda" kurulan özel mülkiyetlerde veya geçici olarak daha küçük toprak sahiplerinin emrinde çalışan topraksız işçiler haline geldiler.

Toprak sahibi olanların birçoğunun geçinmeye yetecek kadar arazisi yoktu. Ama toprak sahipliğinin belirli ellerde yoğunlaşmasından bile ayrı olarak, savaş-arası dönemde, büyüyen nüfus, topraktan geçinmek isteyenlerin bunu yapabilecekleri noktayı aştı. Üretimde orantılı bir artışa katkıda bulunmadan yiyecek tükettikleri aile tarlalarında kendilerine hakikaten ihtiyaç duyulmayan birçok köylü, özellikle de erkekler, vasıfsız işçi olarak çalışmak üzere şehirlere gittiler. Zaman zaman köylerine geri döndüler; temaslarını daima sürdürdüler.

Köy içindeki mütecanisliği ve şehirden yalıtılmışlığı daha da bozan yeni teknik yöntemleri köye getirmede öncülük edenler, bazan, şehirde başarılı olmuş delikanlılardı; ama daha da çok, daha fazla toprak edinmiş umde sınıfının daha varlıklı köylüleri...

Daha 1914 Savaşına gelmeden, sürekli sulamaya bütünüyle geçiş, eski kollektif su kullanımı âdetlerini yıkmıştı. Her aile grubu, artık dışına taşmayan kanal üzerinde kendi pompalarını kurmaya çalıştılar; daha varlıklı aileler burada da daha elverişli konumları kapabilirlerdi. Savaş-arası dönemde, pompa tipi geliştirildi ve pahalılaştı; böylece su ticareti zenginin fakirden daha da farklılaşmasını kolaylaştırdı. Aynı zamanda, unun öğütülmesindeki işbirliği, ki birçok aile grubundan aileler komşuluğa yakışır bir eşitlik içinde buna katılmışlardı, yerini, daha ucuza iş görebilen ve bu arada da kırsal kesimde yükselen ticarî tabakaya yeni fırsatlar veren, nisbeten makinalaşmış özel fırınlara bıraktı.

KÖY CEMAATİNİN HAYATI SORGULANIYOR

Bu tür değişimler sırasında, genel bir köy hayatını ifade etmiş olan kültürel formlar yerlerini şehir hayatından alınan kalıplara, bir çekirdek ailenin daha kendi başına olduğu ve köy hayatının dayanışmalarına daha az önem verilen kalıplara bırakmaya başladı. Yeni sebze türleri köy menüsüne daha ondokuzuncu yüzyılda sokulmuştu. Daha da köye has bazı eski yemek tarifleri en azından büyük köylerde pratikte unutulmuşken, bu tür sebzeler (patates ve domates) biraz daha yaygınlaştı; daha fazla buğday ve pirinç, ve gücü yetenlerce daha fazla et tüketildi. Giyim esas biçimini korurken bile bir parça daha şıklaştı. Ellilere gelindiğinde, en azından, erkekler daha sık iç çamaşırı giydiler, kadınların elbiseleri vücutlarını birazcık daha yakından sardı, bir tür ayakkabı benzeri şeyler (hastalıktan korunma amacıyla) çok daha yaygınlaştı. Varlıklıların, çoğunlukla ikinci bir katı olan evleri daha iyi inşa edildi ve mobilya genel olarak daha fazla önem kazanmaya başladı. Hatta mücevheratın kadınların üzerindeki ve çeyizlerindeki rolünü azaltacak dereceye kadar.

Köylülerin çoğu İslâm'a, ve bununla ilgili olarak köy hurafelerinin büyük kısmına bağlı kalmaya devam ettilerse de, dine verilen önemde bir değişim vardı. Sûfî tarikatlarına olan ilgi azaldı. Yerel evliyaların mezarlarına bağlı bir tarz (diğer köylerdeki yöresel evliyaların mezarları için bu her zaman geçerli olmasa da) bütün gücünü korudu, ama yaşayan tarikatlar ve onların zikr âyinleri nisbeten ihmal edildi. Bu değişim yalnızca bazı püriten tavırlı yeni dinî birlikteliklerin yükselişini değil, köylülerce düşünsel itibarın çürütülemez merkezi olarak kabullenilmiş halde kalan Ezher'in ruh halini de yansıttı. Ezher, ondokuzuncu yüzyıldan beri bilinçli biçimde gitgide tarikatları önemsizleştirmiş ve İslâm'ın daha şer'î tarafları üzerinde durmuştu. Daha önce şehirlerde olduğu gibi, şimdi köylerde bile, köyün kültürel hayatının şer'îliği daha az kesin olan yanları —örneğin cenaze törenlerindeki aşırı mâtemler— giderek yumuşatıldı. Aslında bu, dinin daha hissî bütün yanlarının ve daha kollektif cihetlerinin birçoğunun yumuşatılması demekti ve hisler ibadet tarzlarından geri çekilince, politikaya yatırıldılar. Mustafa Kâmil'in milliyetçi hareketinden beri, köylüler, şehir liderleri arasındaki siyasî faaliyetin kendi köylü ihtiyaçlarına yöneltilebileceği olasılığının farkına varır olmuşlardı. 1919'da İngilizlere karşı direnişte köyler aktif bir rol almışlardı; yirmilerde Vefd'e destek yaygındı ve 1936'dan sonra, Vefd'in itibarını kaybetmesiyle birlikte, daha küçük partiler bile şans kazandılar. Sanki, kısmen aileler arası yerel rekabetlerle özdeşleştirilmiş millî siyasî partiler, ulema onları reddediyorken bile, hep hüsrana uğramış köylülerin iyice derin tutkularını emiyorlardı.

Gerçekten de, köy hayatının ilerleyen ticarîleşmesinin belki de en ciddi sonucu köylüye daha büyük bir ortak hayatın parçası olduğu hissini veren herşeydeki azalmaydı. Nüfusun yayılışı, köylerin çoğalmasından çok, esas ola-

rak eski köylerin genişlemesi halini almıştı; öyle ki, tek bir köy çoğunlukla bir köyden beklenmeyecek kadar büyüdü (köyler kendi esasen tarımsal terkiplerini korurlarken, nüfusları çoğu kez 15.000'e ya da fazlasına ulaştı). Dahası, köyün içinde bile, birçok çıkmaz sokaklı ve bir mahalleden sonrakine doğrudan ulaşımın fazla almadığı eski kapalı çevreler âdeti, mahalleleri birbirinden koparmadan en azından daha büyük köylerde, yerini direkt caddelere bırakıyordu. Bu arada, çevredeki açık alanlar arazi sıkıntısı karşısında ortadan kayboluyorlardı. Açık alanların müştereken kullanıldığı bütün köy törenleri şimdi muhtelif köy caddeleri ile yetinmek zorundaydılar. İç içe çevrelerdeki aile grupları da aynı şekilde daha az şey paylaşıyorlardı. Geçiş için sokaklar açmada diretmiş olan aynı şehir-ilhamlı kural, benzer şekilde köy içi kan dâvâlarını ortadan kaldırıyordu, ve (yirmilerin malî belirsizlikleri içinde çoğunlukla yıkıma uğramış) eski seçkin aileler artık gözüpek kavgalarını sürdürmüyorlardı. Bir aileler grubunun erkekleri müşterek misafirhanelerde ortaklaşa birçok yemek yerlerdi; ama misafirhaneler azalıyordu ve erkekler çoğunlukla evlerinde, çekirdek aile ile beraber, (eğer mümkünse) yakınlarda tercih edilmiş ev mobilyaları arasında yemek yediler. Daha hırslı olanlar için, eski köy aileleri ile arasındaki yakın bağlarla Ezher, çoğalan seküler mesleklerce, bir kariyer başlangıcı olarak geliştiriliyordu ve muhtemelen başarılar ailenin muvaffakiyetinden çok, en azından kısmen şahsî kişisel başarı olarak görülme durumundaydılar. Hatta, evlilikler, ölümler ve kan dâvâları gibi cemaat olaylarının şiirini (çoğunlukla çok kabiliyetli bir şekilde) söylemiş köy ozanı bile, yerini radyonun ikramlarına bırakıyordu— gayrişahsî, evrensel ve çoğu kez siyasî.

Savaş-arası dönemde, fazla demlenmiş çay tüketimi, daha az etkili eski kahveye nazaran büyük miktarda arttı. Uzmanlar, aile kaynaklarının gereğinden fazlasının çaya gittiği en fakir kesim arasında, bu alışkanlığın beslenme ile ilgili ciddi sonuçlar doğurduğundan şikayet ettiler; ve ellerinde kalan küçük arazileri bu düşkünlük yüzünden kaybeden köylülere dair hikâyeler anlatıldı. Aynı zamanda, şehirlerde uzun süre kullanılmış, ama tüketimi belirli çevrelerle kısıtlanmış esrar, hükûmetin yasaklama çabalarına rağmen, dermansız bırakan etkisiyle köylerde yaygınlaşmıştı; varlıklı erkekler arasındaki bir toplantı akşamına eşlik etmesi normal hale geldi.

1939 Savaşı zamanına gelinceye kadar, şehirlerdeki daha uyanık kimselerin birçoğu, köydeki hayat kalıplarını, şimdiye kadar denenmiş olanlardan daha temel yöntemlerle geliştirme olasılığının farkına varmışlardı. Ondokuzuncu yüzyılda, kısmen böylece bireyin statüsünü sağlamak üzere, reformcular Fransız tarzı bir hukukî düzen getirdiler, ama bu köylülerin akıl erdirebilecekleri gibi çıkmadı ve çoğu kez gerçekte adaletsizlik doğurdu. Hakikî ilerleme köy gerçekliklerini daha iyi kavramalıydı. Yine, yeni mahsuller ve yiyecekler teşvik edildi; bunlar kabul gördüler, ama temelde hiçbir şeyi değiştirmediler.

İlerleme daha geniş kapsamlı olmalıydı. Birçok köylünün, öğrettiklerini yalnızca kendilerine gerek olmayacak bir hayat içinde unutmak üzere öğrendiği ilkokulların hazırlıklarının bile, genellikle, olduğundan daha bilerek plânlanması gerekiyordu. Köy ihtiyaçlarına uyarlanmış öğretimi, sağlık klinikleri ve temiz suyun tedariki gibi koruyucu önlemleri, böylece mahsulü arttırmak için tarımsal yöntemlerle ilgili eğitimi ve hatta şüpheci ve girişimci olmayan köylünün hayata bakış tarzını bütünüyle değiştirmek amacıyla yetişkin eğitimi ve topluluk aktiviteleri için, merkezleri bir araya getiren kapsamlı bir programa gerek vardı. Kaçınılmaz olarak, köyler risk payı çok fazla olan herhangi birşeyi denemeye; ya da aslında, üretim artışını yalnızca kendisine almak için teşvik eden, çağlar boyunca bir baş düşman olarak görmeyi öğrenmiş oldukları hükûmet tarafından kefil olunan herşeyi denemeye karşı direndiler. Eğer etkin biçimde kapsamlı bir program başarılı olacaksa, bu daha geniş ihtiyaçları anlamak için yeterli şehir eğitimi almış ve kendisini kişisel olarak köy yargılarını eritmeye yeterince adamış genç insanlar gerektiriyordu. Daha şimdiden, böylesi adanmış kimselere nadiren rastlandı. Hükûmet tarafından köylere gönderilen hâkimler, öğretmenler, hekimler, köylülerin asık suratlı direnişleriyle karşılaşmaları üzerine sahiplenmiş olabilecekleri herhangi bir idealizmden vazgeçtiler ve mümkün olduğunca sancısız ve kârlı bir şekilde kendilerine ayrılan tahsisatı bitirmekle yetindiler.[3] Sonuç, giderek umutsuzlaşan köy hayatını geliştirmeyi ümit edenler arasında çok yaygın bir hüsrandı.

REFORM VE MİLLÎ KÜLTÜR

Bu tür problemler hıristiyan misyonerlerin, ya da daha yakınlarda komünist kadroların sergilemiş olduğu adanmayı gerektirdi: millî hayatın nasıl olabileceği konusunda açık fikirlere dayandırılmış bir misyon anlayışını da gerektirdi. Bir tür ideoloji gerektirdi ve bu da, olumlu veya olumsuz biçimde bir bakıma geçmişin kültürel mirası ve idealleri ile uyuşmak demekti. Bu tür bir kültürel yönelime, köylerde çalışacak eğitimli genç insanlar ve hayat bütünlüklerinin yerel temellerinin altı kazılmakta olan köylülerin kendileri için, eşit oranda ihtiyaç duyuluyordu. Bu yönelim, zamanın koşulları altında, sağlam bir içerik vereceği bir tür milliyetçilik idealini merkez almalıydı.

Türkiye Cumhuriyetinde Atatürk'ün getirdiği çözüm, bir anlamda, apaçık bir örnekti. Modern dünyada gerçekten yaşamak için, Türkler, bir halkın

3. Kırsal bir çevrede çalışmak için atanan duyarlı bir şehir insanının hüsranını tasvir eden bir roman Tevfik el-Hakim'in *The Maze of Justice*'ıdır; İngilizceleştiren A.S. Eban (Londra, 1947). Bir Türk köyündeki —tabiî ki çok daha sonraki bir tarihteki— reform sorunları üzerine benzer bir rapor, Mahmut Makal'ın *A Village in Anatolia* (1950)'sıdır [orijinal ismi: *Anadolu'da Bir Köy*]; tercüme eden Wynd-ham Deedes [Londra, 1954.)

Modernliği yaratmış ve onu bütünüyle en iyi şekilde örneklemiş insanların usullerini tamamen benimsemesi gerektiğini düşündürdüler. Bir halk Batı ile birleşme anlamında Batılılaşmalıydı. Ama bu çözümün Türkiye'de bile yeterli çıkacağı hâlâ kesin değildi. Türk halkı fakir olmuştu; ama Mısır'daki gibi yoğun bir nüfus baskısından azâde idi ve Cumhuriyet zamanındaki nisbeten mütecânis bir nüfusla, çok daha az sıkıntı altındaydı'ar. Mısır'ın karmaşık gerilimleri içinde, tümüyle Batılılaşmacı bir çözümün zorlukları daha çabuk göze çarptı. Yine de, köylerde bile, varolan haliyle sadece geçmişin kültürel yaşamına bel bağlamak gibi bir mesele söz konusu olamazdı. Köylerde bile, eski kalıplar aşındırılmıştı ve işlevleri kayboluyordu.

Muhammed Abduh'un zamanında entellektüel tabakalar iki kısma bölünmüştü. Sarık giyenler, yani Ezher şeyhlerince simgelenen geleneksel ulema, geçmişin devamlılığını temsil ettiler. II. Mahmud'un zamanından beri Modernleştirmeci elit tabakayı sembolize eden fesi giyenler, gazeteciler ve Modern tarzdaki okulların mezunları ise, Batılılaşmayı temsil ettiler. Muhammed Abduh'un taraftarları tipik olarak ikinci tabakadan idiler; ama yalnızca Batılılaştırmayı değil, geçmişin değerlerini dayanak almayı da önemsiyorlardı: klasik Abbasî çağına dönmesini istedikleri müslüman-Arap hayatında bir reformun önemi üzerinde anlaştılar. Yine de onlar arasında bile, çözüm önerileri esaslı biçimde farklıydı.

Abduh'un taraftarlarından bazıları, sonuç olarak bütün Arap ülkelerine ve hatta Malezya'ya yayılan bir hareket başlattılar: geleneksel tasavvuftan ve daha da çok yerel hurafelerden azâde, şeriat-eksenli bir İslâmî ortodoksluğu yeniden kurmaya çalışan ulema arasındaki "Selefiyye" hareketi. Modern metodlar kullanmayı ümit ettiler: basın, propaganda ve hizmet işleri için sıradan insana hitap eden örgütlenmeler. Selefiyye hareketindekilerin birçoğu için, sosyal bağlılığın fiilî birimi bir bütün olarak İslâm dünyası olmalıydı; ama yine de Arapları, Hz. Muhammed'in (sav) misyonunun özel mirasçıları ve kefilleri, en üstün müslümanlar olarak yüceltmeye meylettiler. Böylece, Arapça'nın ortak dil olacağı bir federasyon gerektiren potansiyel pan-İslâmizmleri, müslüman bir esas üzerinde yalnızca pan-Arap bir milliyetçilik talebi haline gelmeye meyletti. Bununla birlikte, bu hareket herhangi bir radikal sosyal değişimden yoksundu. Sonuç olarak, hareket Modern teknolojiye uyarlanmış saf bir şer'î hayatı yenilemeye vakfedilmiş, ama insan ilişkileri ile ilgili modern fikirlere en az ödün veren bir hareket olarak, daha uzlaşmacı yirminci yüzyıl formu içinde, kendisini Arabistan'daki Vehhâbî hareketiyle sıkı bir yakınlık içinde buldu. Savaş-arası dönemde dinlerarası bir Arapçılığın getirdiği müşkiller, ve Mısır'da artan sosyal gerginlik altında böyle bir bakış tarzı popülaritesini kaybetti.

Diğer taraftan, Muhammed Abduh'un taraftarları ve arkadaşları Modern

Batılı bir anlamda sosyal reformu o kadar önemsiyorlardı ki, eski Arap kültürü ve hatta İslâm'a olan ilgileri en aza indi. Meşgul oldukları birçok dâvâ arasında, Kâsım Emin, kadınların da toplum içinde erkeklerle eşit rol oynamalarına izin verilmesini talep ederek, üst tabakadan kadınların üzerindeki fark gözetimi ve kısıtlamalara karşı bir saldırı başlattı; erkek üstünlüğü konusundaki geleneksel tutuma yönelik bu ilk ılımlı dindar eleştirisi, şaşkınlık olarak görülüp şiddetle hücuma maruz kalınca, Kâsım Emin bir kültürün mükemmellik düzeyinin çocuklarına öğretmenlik yapan ve erkeklerini insanîleştiren kadınlarının kültür düzeyine göre değiştiği görüşünü savunan çok daha radikal bir kitapla karşılık verdi. Burada, kısmen bu nedenle, klasik Arap kültürünü modern Batı kültüründen daha az gelişmiş diye küçümseyecek kadar ileri gitti. Düşüncelerine yapılan itirazlar çok sesliydi. Bununla birlikte, savaş arası dönemde, feminizm batı Avrupa'nın kendisinde de yayılmış durumda iken, Avrupa'daki feminist bir konferanstan yurda dönmüş bir grup Mısırlı bayan cesurca peçeyi bir tarafa attı. Çok geçmeden, üst tabakadan kadınlar şimdiye kadar hep erkeklere ait olmuş mesleklere girmeye ve toplum içinde aktif bir rol almaya başladılar.

Peçenin zaten hiç olmadığı köylerde, ilişki dolaylıydı. Buradaki mesele, Mısır'ın, yani köydeki Mısır'ın, üzerine yeniden kurulacağı kültürel normların ilham kaynağının ne olması gerektiği meselesi idi. Bu, sonuç olarak, ağzı lâf yapan şehirlerin seçimine bağlı olmalıydı. Siyasî çıkmazın koşulları altında, ilgili meselelerin kavgası genellikle edebiyat sahasında verildi. Doğrusu, meseleler, Modern kaygılara yetersiz eski formlar ile hem yazarların hem de okuyucuların hazırlıklı olmadığı yeni formlar arasında bölünmüş olan edebiyattaki gelişmeye yansıtıldılar. Eğer geleceğe ilişkin yeterli bir imaj, bir reform ve eski mirasın canlandırılması yoluyla elde edilecek idiyse, bu müşterek bir edebî vasıta itibarıyla elde edilmeliydi. Gerçekte, eğer bütün Arap cemaati mezheplere ve müslümanlarla gayrimüslimlere bölünmeden şuurunu yeniden tesis edecek idiyse, biraz açık bir anlamda alınan edebî canlanma, dindeki canlanmadan daha önemli olabilirdi: çünkü hıristiyan ve yahudi Araplar; müslümanlarla birlikte edebiyata katılabilirlerdi. Ve katıldılar da. Yine de, klasik Arap edebiyatının Modern kültürel hayat için bir temel olarak canlanışı daha aslî bir düzey olan üslub ve edebî form düzeyine bile gelmeden önce, dil düzeyinde, bir çelişkiye yol açmış gibi göründü.

FUSHA ARAPÇA'YI MODERNLEŞTİRME

Ondokuzuncu yüzyıl Batısında bile, bir kez kent tipi yüksek kültüre kitle katılımı yeni endüstriyel hayatın bir gereği halini alınca, dil bilinçli olarak basitleştiriliyor ve (İngilizce'deki gereğinden fazla Latinizm gibi) karmaşıklıklardan arındırılıyordu. Şimdi bağımsız bir hayatta ısrar eden her milliyet, kendi sıradan insanlarının yerel lehçelerini mümkün olduğunca gerçeğine

uygun biçimde yansıtacak, standartlaştırılmış bir edebî dile ihtiyaç duyduğu için Tarım Çağında kalmış ayrıcalıklı bir azınlığın bile edinmesi için yıllar gerektiren edebî bir dil lüksüne hâlâ müsamaha göstermeye kalkışmadı. Edebiyat anadilde yazılmalıydı; halkın konuştuğu dilde. Yalnızca başlıca dillerin Latince'yi bilimden çıkarmalarıyla kalınmadı; yerel lehçeler olarak görülmekte olan dillere bile, vatansever yerel yazarlar tarafından gelişmiş bir edebî üslup bahşedildi.

Şimdiye kadar dil Batıda uzun zamandır günün koşullarıyla birlikte gelişme durumunda olmuştu ve hiçbir temel problem çıkarmadı. Ama Batılı olmayan medenîleşmiş toprakların çoğunda 1800'de varolan standartlaşmış edebî diller yüzyıllardan beri belli bir şekil almışlardı ve kendilerini edebî amaçlar için kullananlarca konuşulan lehçelerle ilişkilendirdiklerinde bile, artık yaşayan herhangi bir lehçeye pek fazla uymadılar. Dahası, modern hayatın ruh hallerini ifade etmek için kabul edilmiş herhangi bir edebî kalıp kadar, onun bütün kelime dağarcığı da her hâlükârda bunlarda yoktu. Cevap olarak dilin eski standartlaşmış formunun şiddetle reddedildiği Türkiye'de olduğu gibi, Modernleşmenin her yerdeki işlerinden birisi, yeni kitle temelli kültür için uygun bir edebî üslup hazırlamaktı.

Araplar arasında —yani, konuşulan dilleri eski Arapça'dan türetilmiş ve hâlâ ona yeterince yakın olan halklar arasında, öyle ki onu öğrenmek kendileri için, başkaları için olduğundan kesinlikle daha kolaydı— bir edebî üslup oluşturma işi, diğer müslüman halklar arasında olduğundan bile daha karmaşıktı. Bazı bakımlardan, anadilleri edebî açıdan hiç gelişmemiş birçok müslüman halkın durumunda bile görünmüş olabilirler; diyelim ki, onların ulemasının kendi anadilleriyle çok az ilişkisi olan Arapça'sından başka edebî bir dilleri olmayan Somalililerin durumunda. Araplar için de, Türklerin ya da İranlıların aksine, ulemanın standart Arapçası yüksek bir edebî düzeyde, sahip oldukları herşeydi. Ve standart Arapça, Arapça'dan türetilmiş olarak konuşulan yöresel dillerden —edebî Farsça'nın konuşulan Farsça'dan, veya hatta edebî Türkçe'nin asıl çekirdeğinin konuşulan Türkçe'den ileri oluşuna nisbeten— açıkça daha ileriydi. Bütün müslümanlar arasında, (Mudarî veya Fusha denilen) öğrenilmiş bir dil olarak korunan standart Arapça altıncı yüzyılda konuşulan Arap lehçelerine dayanıyordu. Arapça'dan türetilmiş (Âmmiyye denilen) bütün yerel lehçeler, çok zaman önce, çok belirgin olarak Arapça'dan sapmışlardı. Ki bu sapma, bir bakıma geç Ortaçağ İtalyan ve İspanyol lehçelerinin, Vulgate'in edebî Geç Latince'sinden sapmalarına benzeyen bir sapmaydı. Örneğin, klasik Fusha Arapça'sında (Latince'de olduğu gibi) yer alan isim çekimleri (Romans dillerinde olduğu gibi) kaybolmuştu; benzer şekilde, gramerde kesinlik için sabit kelime sırası ve diğer bu tür çarelerin kullanımı daha kararlı hale gelmişti. Kelime haznesi, hem telaffuzda,

hem de eskilerin yeni kelimelerle değiştirilmesiyle, şüphesiz, gramerden daha da fazla değişikliğe uğratıldı. Farklılığın bir yönü, "kelime" ve "kelimetun"u aynı şekilde yazabilen alışılmış Arap yazısının noksan karakterince yazı içinde gizlenebilirdi. Ama duyarsız bir kulak için bile, Âmmiyye leçheleri ve Fusha dili özde birbirleri ile bağdaşık değillerdi. Hatta Geç Orta Dönemde bazı popüler hikâyeler Âmmiyye'ye yaklaşan bir form içinde yazıya geçirilmişlerdi, ama Âmmiyye'ye edebî açıdan kesin şeklini verecek bir Dante çıkmadı.

Ondokuzuncu yüzyılda Mısır'da, Fusha'nın yerini alması için yazılı bir Âmmiyye dilini geliştirmek teşebbüsünde bulunuldu; öyle ki, sıradan kişiler ulema eğitimi olmaksızın onu okuyabileceklerdi. Sadece arkaik kullanımların ve edebî aşırılıkların budanmasını değil, yeni bir linguistik yapının kabullenilmesini de talep ettiği için, bu teşebbüs Türkçe'de reform için yapılan paralel çabadan nitelik açısından farklıydı. Eski bir dili ıslah etmeye benzediği kadar, yeni bir dili yazıya dökmeye de benziyordu. Herhangi bir yeni edebî vasıtanın gelişiminde olduğu gibi, lehçelerden birisinin (belki de Kahire'ninkinin) standartlaştırılmasını ve ona, konuşmada hemen hiç ihtiyaç duyulmasa da, ciddi edebiyat için elzem olan bir esnekliği, karmaşık ya da sarih bir bağlantı imkânı verecek bütünüyle geniş bir üslup inceliği alanı hazırlanmasını zımnen gerektiriyordu. Âmmiyye lehçeleri, zaten iyi tesis edilmiş Fusha'ya bu kadar yakınken, edebî bir Âmmiyye lehçesinin böyle bir çabaya değip değmeyeceği sorgulanabilirdi. Niye bütün Araplar onu öğrenmesindi ki?

Gerçekte, edebî bir Âmmiyye lehçesine yönelik çabalar klasik Arap döneminin edebî üslubunun canlanışıyla —ki bu Fusha'nın aktif ve çok yönlü kullanıma yeniden kazandırılması demekti— aynı döneme rastladı. Klasik mirasın canlandırılmasıyla kitle taleplerinden daha fazla ilgilenenlerin hepsi —İslâm'ı arındırmayı önemseyen müslümanlar kadar, mevkilerini Araplar olarak belirleyen Lübnanlı hiristiyanlar da— Fusha'nın canlandırılmasına katıldılar. Dağarcığındaki kelimelerin semantiğinde Modern Fransızca ve İngilizce'de kullanılan kavramlara uygun değişiklikler yaparak ve bütünüyle yeni objeler ve kavramlar için yeni terimler yaratarak, onu Modern ihtiyaçlara uyarlıyorlardı. Şairler ve denemeciler bu uyarlanmış Fusha'nın Modern edebî amaçların çoğu için kullanılabileceğini gösterince, gazeteciler onun basitleştirilmiş bir varyantını husule getirdiler. Gazetecilikte kullanılan bu Fusha, Âmmiyye'nin düzensiz gramerine bazı önemli ödünler verdi, ama onun daha kendine has unsurlarının herhangi birini kabul etmeden... Sonuçta, çok fazla ustaca hazırlanmış değilse bile, ortaya çıkan dil, yine de sıradan bir bireyin öğrenmek için pek zorlanacağı bir dil değildi ve pratikte Modern Fransız gazete üslubuna benzetilebilirdi. Bu yenilenmiş Fusha edebî bir Âmmiyye lehçesine verilmiş olabilecek rolü üstlenmeyi vaad etti, ve doğrusu, Âmmiyye'yi geliştirebilecek ciddi denemeler yarıda bırakıldı.

Fusha'nın, klasik Arap mirasıyla birlikteliğinden ayrı olarak, kullanılması için başka birçok pratik neden de vardı. Belki eski tarzda eğitilmiş yazarlara uygun düşmesinden daha da önemli olan, onun evrenselliği idi. Âmmiyye bir yerden diğerine aynı değildi; bu lehçelerin gelişimi, Arap halklarını birçok küçük millete parçalama tehlikesi husule getiriyordu. Bu, başlangıçtan beri müşterek bir Arap hayatının canlandırılmasıyla bağdaşmayan kültürel bir tehlike idi. Sonunda, daha geniş bir birlik yoluyla kuvvet kazanmaya çalışan Arapların gözardı edemeyecekleri siyasî bir tehlike haline de geldi. Muhakkak ki, mâkul bir birlik Âmmiyye ile kurulmuş olabilirdi. Birbirlerine Fusha'ya benzediklerinden daha fazla benzeyen Arap lehçeleri kendi aralarında, kabaca çeşitli İtalyan ve İspanyol lehçeleri kadar farklıydılar. Standartlaşmış biri, meselâ Kahire lehçesi, neticede Floransa ve Napoli'deki kadar, Şam ve Bağdat'ta da anlaşılabilirdi; ki bu da uygun bir müşterek edebî vasıta oluşturmasına yeterdi. Ama herhangi bir lehçe üzerinde erken bir anlaşma ihtimali görünmedi; Arap olduğu iddia edilebilecek insanlar arasında coğrafî anlamda, yalnızca Fusha evrenseldi.

Ama sonunda ciddi işlerde zaferi Fusha'ya kazandıranlar, kültürel birliktelikler oldu. Muhafazakârların yöresel dilden çok klasik Yunanca'nın kullanılmasında ısrar ettikleri Yunanistan'da olduğu gibi, Fusha beraberinde feda edilemeyecek bir kültürel ihtişam ve dinî dokunulmazlık telkinlerini de taşıyordu. Eğer Âmmiyye eğitim dili haline gelse idi, tam da bir halka çok fazla ihtiyaç duydukları millî bir izzet ve paylaşılan bir onur duygusu kazandırabilecek olan edebiyat, allamelere tahsis edilmiş yabancı bir antikalık haline gelecekti. Belki daha da önemlisi, Fusha tanım itibarıyla hemen hemen Kur'ân'ın diliydi. Fusha Arapça'nın İslâm ile özdeşliği o kadar güçlüydü ki, gençliklerinde onun yeri doldurulamaz modeli olan Kur'ân ile tanışmadılar diye, birçok yerdeki hıristiyan Arap, nitelikleri ne olursa olsun, okullarda Arapça öğretmekten men'edildiler. Müslüman Araplar kendilerini, diğer müslümanların aksine, kutsal dili (itiraf ettikleri gibi "bozuk" da olsa) kendilerinin konuştuğuna ve bu nedenle de onun metinlerini yorumlamak için özellikle ehliyetli olduklarına ikna etmekten memnundular. Dolayısıyla, Arapların kendilerini gösterme hamlelerinin dinamiği, Âmmiyye lehçelerini geliştirmekten çok, Fusha'yı Modernleştirmeye yöneldi.

Birçok yazar Fusha içinde akıcı ve doğal olmanın zor olduğu kanısına vardı ve yirminci yüzyılın ortasına gelmeden daha genç solcu yazarların bir kısmı, şu ya da bu şekilde yine ona karşı isyan haline girdi. Herşeyden önce de, başka yerde konuşma dili üslûbunda olacak günlük gelişigüzel yazı için uygun olmadığı anlaşıldı. Âmmiyye'de edebî üslup nasıl yok idiyse, Fusha'da da konuşma dili üslubu yoktu. Gerçekte, bu olasılık gözönüne getirilmedi; aynı kelimeler, bir tarafta "konuşma tarzı" ve "yöresel tarz" için, diğer tarafta

"edebî" ve "klasik" tarz için kullanıldı.[4] Okur-yazar Araplar, zorlandıkları takdirde, eğitim görmüş oldukları Fusha ile konuşabilirlerdi; ama bir kimse Fusha konuşurken nükteli bir cevap veremezdi. Yine de, Âmmiyye'nin dezavantajları Fusha'nınkilerden daha ağır bastı.

İSLÂM MİRASI VE MODERN EDEBİYAT

Fusha'nın edebî dil olarak kullanılmasını mümkün kılan bütün nedenler, —dilde ya da kültürde— muhtemelen Türkler arasındaki gibi büsbütün bir Batılılaşmaya sıfırdan başlamaktan ziyade, daha umumî bir tarzda, Modern Arap kültürünün diğer cihetlerinin genel olarak klasik mirasa dayandırılmasını da mümkün kıldılar. Özelde Fusha ve genelde de klasik miras, zengin ve derin kaynaklarıyla birbirleriyle âşina idiler. Her ikisi de, Batı karşısında bir aşağılık korkusunu giderecek görkemli tarihî ve dinî çağrışımlarla doluydular. Her ikisi de, aralarındaki dayanışma hepsi için daha büyük güç vaad eden, geniş ve potansiyel olarak zengin bir ülkeler grubunun halklarınca paylaşılabilirdi; gerçekten, Araplar olarak bir grubun ne derece kapsayıcı olabileceği meselesi en kapsayıcı esas olan geniş bir dil birliği esası üzerinde kolayca halledilemedi; ancak Arapça'dan türeyen lehçeleri üstü kapalı olarak Fusha altında toparlama esası hariç, —ki Fusha beraberinde "Arap" teriminin daha eski çağrışımlarını da taşıyordu. İlk önce, etnik köken olarak Bedevîlerden

4. Batılı İslâmcılar affedilmez bir biçimde bu karışıklığı ebedîleştirmiş bulunuyorlar. Çoğu, klasik eğilimler ile, Âmmiyye'ye karşı açıkça cephe alırlar. Doğaldır ki, Fusha ve Âmmiyye konuşma formları arasındaki farkı, Avrupa'nın taşra lehçelerinde görülen türde standart lehçe sapmalarından her zaman ayrışmayan Batı dillerinde bulunan türde, yalnızca bir üslup farklılığına benzeten bu karışıklıktan rahatsız olmuyorlar. Eğer Araplar muhaliflerini Arapça'daki durumun prensipte kendilerinin de edebiyat için kullanılmayan birçok konuşulan lehçesi olan Almanca ve Fransızca'dakinden hiç farklı olmadığına ikna edebilirlerse, Fusha'nın savunmasını güçlendirebilirler. Ama bunu ancak Arap evlerinde konuşma tarzında ya da başka türlü hiç Fusha konuşulmazken, standart İngilizce ve Almanca ve Fransızca'nın eğitimli kesimler arasında, her ne kadar konuşma *üslubunda* olsa da, evde konuşulduğu gerçeğini gözardı ederek yapabilirler. Fusha'nın ilk öğrenimde yarattığı problemin farkına varmış olanlar yalnızca okuma ve öğretim uzmanları değildir; ki, burada Fusha çocuğa sanki anadili *imiş* gibi öğretiliyor, ve sonunda Arapça'nın (ya da en azından gramere uygun Arapça'nın) fevkalâde zor bir dil olduğu yolunda Araplar arasındaki yaygın izlenimi ediniyor. Çünkü Araplar, kendi terminolojileri tarafından, yalnızca Fusha'nın gramere uygun olduğunu ve Âmmiyye'nin grameri olmadığını zannetmeye sevkediliyorlar!). Ama şu daha az farkediliyor: Âmmiyye'nin konuşmaya kazandırdığı şeylerin uygun normları olamaz, ya da en azından bunlar biçimsel disipline tâbi olamazlar; çünkü, düpedüz argo, uygun bir konuşma üslubu ve bilgiçlik arasında düzenli ayırımlar yapılmaz: hepsi aynı şekilde, tek doğru dil Fusha'nın sadece farklı derecelerde bozuk çeşitlemeleri olarak kabul edilirler. "Yöresel dil" demek isterken "konuşma dili" denmesinden doğan terminoloji karışıklığı, sadece bu yanlış anlamayı pekiştirir; ve İslâm'la bir bilgine yakışır tarzda ilgilenenlerin vazgeçmeleri gereken maksatlı yanlış kullanımlardan birisidir.

gelme fikri ve sonra da Kur'ân dilinin kullanımı— her iki nosyon da, potansiyel Arap çevresi içinde, geniş bir linguistik nosyondan daha az kapsayıcı idiler.

Aynı zamanda, özelde Fusha'nın ve genelde klasik Arap mirasının olumsuz yanları vardı. Artık aslında konuşulmayan bir edebî dili kullanmaya kalkışırken olduğu gibi, kendini genel olarak Modernlik-öncesi bir kültürel geleneğe bağlarken de birey kısıtlanmış; bir kere herkes üzerlerinde anlaşmaya vardığından, yaşayan deneyimin dürtüleri altında kurtulunması zor standartlara bağlanmış hissedebilirdi. Hepsinden önce de, Fusha dilinin kendisi gibi kültürel normların, huzursuzluğu giderek artan kitleleri milliyet kurmak için gerekli olan pozitif idealizm etrafında kaynaştırmaya ne derece hizmet edebilecekleri tartışılabilirdi.

Hatıratı savaş-arası düzyazısının belki de en unutulmaz eserini oluşturan ve sonunda eğitim bakanı olan deneme yazarı Taha Hüseyin, 1938'de, Muhammed Abduh okulunun kültürel görüşünün güncel bir pratik uygulama alanı bulduğu Mısır eğitim sistemini analiz eden bir çalışma yaptı. Eğitim, kültürel-yönelimle ilgili düşüncelerin en belirgin hale gelmeleri gereken —ve en fazla önem kazanabilecekleri— alandı. Eğitim, bireyin, köy düzeyinin ötesinde, kendisini tanımlama duygusunu ve müşterek kavrayış ve eylem girişimlerinde emsalleriyle paylaşacağı konuşma çerçevesini biçimliyordu. Böylece, daha demokratik ve daha esnek yöntem önerileri arasında, Taha Hüseyin kuramsal bir tavır da sergilemiş oldu. Mısır'ın yalnızca şimdi değil, geniş bir kültürel açıdan, her zaman Avrupa'nın bir parçası —(alternatif olarak) Hint kültür kuşağına karşı Batı kültür kuşağının bir parçası—olduğunda ısrar etti; ve (âdet olduğu üzere) Mısır'ın Modern batı Avrupa evrimine katılmadaki başarısızlığının kabahatini Osmanlı idarecilerinde buldu.

Bu, Atatürk'ün Batıcılığı kadar şiddetli bir Batıcılığa kapı açabilecek ideolojik bir tavırdı. Ama Taha Hüseyin, kültürle medeniyet arasında Ziya Gökalp'in yaptığı ayrımı yapmadan, genel olarak daha farklı bir kültür nosyonu öngördü; klasik Arap medeniyetinin aynı anda hem özellikle Arap hem de devam eden Batı medeniyetinin üst aşamalarından birisi olduğunu; ve bu yüzden Araplar için her zamanki kadar muteber olduğunu düşünebiliyordu. Bu nedenle eğitimle ilgili önerilerinde Fusha Arapça'nın ve onun klasik edebiyatının itinalı öğretimini ve de dinî eğitimi vurguladı. Mısırlıların dinî eğitimine, elbette Kıptîler için hıristiyan eğitimini de dahil etti; ama özel ilgisi müslüman eğitimi üzerine idi. Bir halkın kendi maksat duygusunu ancak dinin sembolik âlemi içinden bulabileceğine ikna olarak, daha sonraki yıllarında yeteneklerini başlangıçtaki İslâm'ın hikâyesini, ilham kaynağı olan tarihî imgeler silsilesi halinde —güzel Fusha nesri içinde— yeniden yazmaya yöneltti. Bunu yaparken Modern bilime sadık olmaya çalıştı, ama herşeyden önce, ilk müslüman kuşağı imgesinin sağlayabileceği manevî/ahlâkî arketipleri sunmayı amaçladı. Yeni Mısır, bu tür hatıralar içinde kurulabilirdi.

Klasik mirasın canlandırılmasının önemi ve aynı zamanda zorluğu, din dışında, hiçbir alanda edebiyatta olduğundan daha çabuk ortaya çıkmadı. Gerçekten, dinin yerine getirmiş olduğu işlevleri, bazı bakımlardan edebiyat yerine getiriyordu; manevî uyanıklığın yeni boyutlar kazanması gibi. Batıdaki Modern edebiyat hem ileriye dönük modern kitle toplumunun dışavuran sonuçlarını, hem de onun içindeki araştırma ve bireysellik ruhunu yansıttı. Modernliğin dışa vuran etkisi, yalnızca büyük, gelip-geçici piyasası ile matbaa makinasının değil, değişik türde ve anonim bir okuyucu kitlesini de öngören deneme, hikâye ve roman gibi popüler iletişim vasıtalarının kullanımına yol açtı. Bu iletişim vasıtalarının haricî uygulamaları, bu tür bir izleyici kitlesine uygun hale getirildi: örneğin, özenli formdan veya güç anlaşılır kinayeden vazgeçen ve her eser içinde kendi bütünlüğünü yaratan bir dil akıcılığı, Modern koşulların değişkenliği ile yüzyüze gelen ve onlarla sanatsal ilişkiler içinde başa çıkma ihtiyacında olan her okuyucu kitlesi, İslâmî olanlar da dahil, böylesi bir esneklik taşıyan iletişim vasıtalarından zevk alabilirdi. Ama, örneğin, romana biçim veren daha temel özellikler, bu tür uygulamalardan daha derine, Modernliğin özüne uzandı. Herşeyden önce, insan şahsiyetinin yeni anlamını dile getirdiler; daha eski bir edebî formu, trajediyi kaleme almakla da ifade edilebilecek bir kavrayışı. Doğrusu, Modern Batının kurgusal eserleri, beşerî hayata yönelik Modern tavırları kendi içinde bütünlemede ve bu tavırları manevî/ahlâkî açıdan disipline etmede temel bir rol oynadılar. Örneğin şu ileri sürülebilir: Modern romancıların birey şahsiyetinin nüansları ile ilgili öncül araştırmaları olmadan, Freud'un eserleri kolay kolay meydana getirilemezdi. Batılı olmayan ülkelerin çoğunda, kurgusal eserler, okuyucuları Modern manevî kaygının bazı daha belirgin düzeylerine hazırlıklı kılmaya yarayabilirlerdi —örneğin, kadınların sosyal durumlarına— ama Modern Batı edebiyatının çok farklı konumlanmış bir okuyucu kitlesi üzerindeki daha örtülü manevî/ahlâkî işlevlerini o kadar kolayca ele alamazlardı.

Şiir alanında, belki de en fazla yürürlükte olan, klasik ilhamın uyanışı idi. Eski formlar arındırıldı, eski temalar, belki Avrupaî bir bakış açısından kavranarak, tekrar ortaya çıktı. Şair Şevkî, Mecnun ve sevgilisi Leylâ'nın hikâyelerine dayalı, sembolik olarak (ve romantik bir şekilde) eski Arapların en yüksek niteliklerini ortaya çıkaran etkili bir dramatik şiir yazdı: bu şiirde Modern hayatı desteklemek için, Fusha kalıplarını ve eski idealleri kullanmıştı. Burada bile, köylerin yöresel şiiri (ki en iyi temsilcilerinin Ezheriler olduğu söylenebilir) fazla etkilenmeden kendi yoluna devam etti.

En geniş anlamı ile dramatik takdim, aynı anda hem en popüler, ve hatta okuma-yazma bilmeyen izleyici kitlelerine ulaşan bir vasıta idi, hem de fildişi kulesini sokaktan daha çabuk terkeden Modernliğin koşullarına karşı, keza, müstesna bir şekilde duyarlı idi. Araplar arasında, edebiyatla ilgili diğer tüm problemlerin yanı sıra, örneklemeye yardımcı olabileceği dil problemini

de doğal olarak en kaçınılmaz bir şekilde yansıtmak durumunda kaldılar.

En azından Geç Orta Dönemden sonra, hiciv nitelikli gölge oyunlarının ve kahramanlık efsanelerinin dramatik anlatımları, sokaktaki halk eğlencelerinin en iyilerini oluşturdular. Ondokuzuncu yüzyılda, ilk önce Mısır şehirlerinde, sonra da diğer yerlerde, besbelli ki Levanten cemaatleri dolaşan İtalyan oyuncu topluluklarını takliden, ama (gölge oyunlarında ve efsane dramatizasyonlarında olduğu gibi) yöresel Arapça'yı kullanan oyuncu toplulukları, yavaş yavaş bunların yerlerini aldılar. Oyuncuların temaları, gölge oyunları ve hikâyecilerinki ile aynı türdendi: çoğu kez *Binbir Gece Masalları*'ndan hikâyeler ya da yaygın insan tipleri üzerine, çoğu kez saçma-sapan sözlerle süslü ya da hiciv türü taşlamalar. Skandala meydan vermemek için erkekler kadın rollerini üstlendiler. Şarkı söyleme oyunculuğun zorunlu bir parçasıydı. Modern eğitim görmüş seçkinler tarafından küçümsendiyseler de, bu oyunlar zenginler tarafından da, fakirler tarafından da rağbet gördüler. Bu noktaya kadar, esasen süregelmekte olan bir gelenek, değişen şartlar altında yeni formlar içinde bu arada müstesna bir üstünlük sağlanmasa bile, herhangi bir temel kültürel ihtilaf yaratmadan yenilenmekteydi.

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında, oyuncular, bazan Fransız ve İtalyan oyunlarını, özellikle de melodramları adapte ederek gözlerini daha yukarılara diktiler. 1914 Savaşından sonra, hem Mısır'da hem de diğer yerlerde, belli bir miktar hükûmet teşviki ile topluluklar farklılaştılar. Bazıları müzikal komedi ve taşlamalar üzerinde durmaya devam ettiler ve sonuçta yalnızca alt tabakalardan ve sonra da köylerden rağbet gördüler. Diğerleri, şimdi onları daha da bütünüyle kabullenerek, Garplı ilham kaynaklarına yöneldiler: ulemaya rağmen, kadın rolleri kadınlar tarafından oynandı ve ara-sıra olduğu gibi Avrupa tarzında orijinal oyunlar kadar; Avrupa-kaynaklı oyunların uyarlamaları değil, ciddi tercümeleri kullanıldı. Bunlar üst tabakalardan rağbet gördüler. Aynı zamanda, kurgu ile ilgili şahsî okumalar için, hikâye ve roman benimsenmekteydi; bu konuda, Modern Batılı tür ve üsluplar günün gazeteciliğine, klasik Arabî türlerden yine daha uygundular. Ama ister tiyatro oyunlarında, isterse basit kurgusal eserlerde olsun, alınması en kolay Batılı temalar, menkıbe ve ahlâkî yönü geliştirici hikâye temaları, melodram ve özellikle de tarihî romans temaları idi— yani makâmât veya sokak hikâyecilerinin kahramanlık efsanelerinden çok farklı olmayan temalar. Batıdaki Modernliğin en derindeki düzeyi olan kişiliğin karmaşık oluşumu ile ilgili romanların ve oyunların gelişimi, yavaştı. Hiç trajedi yoktu.

Hikâye ve roman yazarları, eğitimli bir okuyucu kitlesi için yazarken, Suriyeli gazetecilerin Fusha dilini benimsediler; artan sofistikasyonla birlikte, giderek daha fazla sayıda ciddi oyun yazarı, aynı şekilde, Âmmiyye'den çok Fusha'yı kullandılar. Bu seçim, tarihî oyunlar ya da natüralist bir etki yarat-

mak için hiçbir girişimde bulunmayan sembolik oyunlar için nisbeten uygundu. Ama kişiliğin gizli yanlarının izahına, ki gerekli ayrıntıları yalnızca günlük hayatın doğal dili taşıyabilirdi, tabiî ki uygun değildi. Dil problemi, izleyicilerin henüz hazır olmadıkları türde temalardan kaçınma eğilimini de pekiştirmiş oldu. En sofistike modern türler henüz onların yerini alabilme durumunda değillerken, en sofistike klasik Arap türleri de rağbette değillerdi.

Diğer taraftan, bir bütün olarak dramatik takdimin uygulama alanı, ki içinde oyuncu toplulukları bir zaman için şehirlerde özel bir konum kazanır durumda olmuşlardı, önce filmler ve sonra radyo tarafından, popüler izleyici için yeniden genişletiliyordu. Burada, entellektüellik iddiasındakiler için özel programlar dışında iletişim aracı olan dil Âmmiyye idi; ama burada ciddi dramatik takdimler için fazla girişimde bulunulmadı. Popüler filmler, kişiliğin daha gizli yanlarının gelişiminin izlenebileceği türde değillerdi. Filmler, daha önceki oyuncular gibi *Binbir Gece Masalları*'nı veya tarihî efsaneleri kaynak olarak kullanarak, eski müzikal fars ya da müzikal melodram geleneklerini devam ettirdiler. Fusha'yı kullanmak, ciddi bir düzeyde Arap kültürel sadakatinin bir ölçüsü oldu; bu arada, popüler kültür Âmmiyye'yle simgelendi.

Modern Arap hayatı iki kültürel norm grubu arasında büyüme tehlikesi gösterdi; tıpkı alelâde konuşmayı disipline etmek için Fusha normlarının fazla birşey yapamaması gibi, daha münevver ideal, popüler kitle kültürünü disipline etmek için fazladan birşey yapmıyordu. Geçmişin büyük başarıları ile kurulan bir miktar irtibatla şekillenen daha münevver normlarla daha popüler kültürel hayat arasındaki ayrılık, gerçekte, Modern koşullar altında yaygın bir ayrılıktı. Araplar arasında, klasik bir mirası canlandırma girişimi problemin vurgulanmasına yardımcı oldu. Yeni kültürleri halka özgü kültürel hissiyatın köklerinden ayrılmış olan Türklerin düştüğü ikilemden kaçınma yolunda, Araplar benzer bir ikileme ulaşıyorlardı. Daha yüksek eğitimliler düzeyinde bile, yirminci yüzyıl başlangıcında Araplara sunulan okuma materyalinin belki en kıymetli bölümünü, beraberce tercümeler ve yeni baskılar oluşturdular. Eski edebiyatın en etkileyici eserleri tıpkıbasımlarla canlandırıldı, yeni edebiyatın en etkileyici ürünleri ise tercümeler yoluyla tanıtıldı. Ama her ikisi de şimdi ve buradaki hayatı dile getirmediler, her ikisi de Modern bir Arap milletinin ne olduğuna ve ne olabileceğine dair bir görünüm sunamazdılar. Bunun için, tarihî filmden tarihî filme, deneme niteliğinde romanlardan daha yetkin romanlara, çok daha fazla çaba göstermek gerekiyordu. Dil meselesinde olduğu gibi yoktan yeni bir vasıta yaratmaya kalkışmak, yeniyi en büyük potansiyel avantajlarından mahrum bırakacak fedakârlıklar gerektirebilirdi; ama yeniyi doğrudan eski üzerinde kurmaya kalkışmak, yeniye ket vurma ve onun potansiyel alanını sınırlama tehlikesi yarattı. İkilemden kurtulmak, yaratıcı bir ruh gerektiriyordu.

Muhammed Abduh'un, Taha Hüseyin gibi daha seküler taraftarlarının çoğu, Arap kültürel uyanışı için yapılan çalışmalara önayak olurken, esas olarak Mısır'ı gözönünde bulundurdular. Modern kurumlar için birim, Nil vadisi olacaktı, ve yeni düşünce Nil halkı için getirilmeliydi. Ama klasik Arap mirası bütün Arap halkları arasında müşterekti ve onun canlandırılması için doğal olan, zorunlu olarak Abbasî başkenti Bağdat'la birlikte Bereketli Hilâl'i de içine aldı. Diğer Araplar, benzer bir düşünceyle çok geçmeden bütün Araplarla bir dayanışma grubu oluşturdular. Bir zaman için, Mısırlılar kültürel açıdan kendilerini yeterli hissedebilirlerdi ve hatta *Arap*lara, Bedevîlere, esas olarak yabancı gözüyle bakabilirlerdi. Yine de Mısır, ve özellikle Kahire, savaş-arası dönemde, eskiden olduğundan bile daha fazla, Arap kültürel hayatının merkezi haline geliyordu. Kahire'deki Ezher uzun zamandan beri doğu Arap ülkelerinin en başta gelen medresesi olmuştu; ama yirminci yüzyılda, basın ve hatta radyo alanında üstlendiği önemli rol bir yana, Kahire Arapça konuşulan bütün ülkelerin film merkezi haline de geliyordu. Kahire kendini taşradan ayrı hissedebildiğinde, diğer Arap ülkeleri çoğu kez kıskançlıkla Kahire'nin Arap halkının gerekli bir parçası olduğunun farkındaydılar. Bereketli Hilâl'deki ve, giderek, bizzat Arabistan yarımadasındaki Araplar, iktisadî ve siyasî modellerini olduğu kadar, sosyal ve eğitsel yeni modellerini de, bütün Arapları kapsayacak bir çapta uygulamaya koymaya can atıyorlardı. Bunun için, Mısır'ın işbirliği zarurî idi. Mısırlılar, şu ya da bu şekilde, bu taleple uyuşmak zorundaydılar. Siyasî bir durum, sonunda Mısırlıları olumlu bir mukabeleye zorladı: hemen kanalın karşısında, kapı eşiğindeki siyonistlerin varlığı.

TEST VAK'ASI: SİYONİZM

Köylülerin kalkınması yavaş olmak durumundaydı. Avrupa'nın büyük devletlerinden bağımsızlık kazanma mücadelesi, mücadelenin asıl hedefi haline gelen dahilî bir handikapa karış sürdürülmek zorundaydı. Ama, şimdiye kadar, yetersiz de olsa, Araplar problemleri çözmüşlerdi; 1939 Savaşına gelindiğinde, kültürel hayatlarını yenilemiş olmaktan gurur duyabilirlerdi. Yalnızca edebiyatta değil, kent içi sosyal ve malî uygulamalarda, dinî düşüncede, ve genel olarak bilim ve sanatta, tahsilli Araplar Batının yöntemlerini etkili bir şekilde özümsemişlerdi ve herhangi bir İslâm ülkesinin ahalisi kadar aktif ve yaratıcı idiler; doğrusu, çoğundan daha da fazla... Çoğu tahsilli Arap, ekseriya yozlaşmış, ve her hâlükârda yabancı nüfuzuyla sınırlanmış ve içeride ayrıcalıklı sınıfların kontrolü altında bulunan çeşitli hükûmetlere fazla itimat etmediler; yine de, savaş-arası dönemin silahlarıyla makul şekilde donatılmış Ürdün, Irak ve özellikle de Mısır ordularına bir miktar güvenleri vardı. Ama doğudaki Arap memleketlerinin ortasında, Filistin'de, kendi kararlılıklarına karşı meydan okuyan daimî bir tehlike mevcuttu.

Siyonist milliyetçilik, Arap milliyetçiliğine paralel olarak ve ondokuzuncu yüzyılda, bütün dünyada mevcut olan aynı koşulların bir sonucu olarak büyüyüp gelişmişti. O yüzyılın çeşitli doğu Avrupa halklarının tümü, kendi milliyetlerini tesis etmeye, ve Modern Batılı hayatına eşit bir esas üzerinde girmek için, hâkim durumdaki imparatorluklardan kendilerini kurtarmaya çabalıyorlardı; ama kuzeydoğu Avrupa'nın, bu halkların asıl bölümünden farklı bir inancı kabul eden ve hatta farklı bir dili (bir Cermen lehçesi olan Yiddiş'i) konuşan Eşkenazi yahudi nüfusu, bu tür hareketlerin dışında tutuldu. Gerçekten, köylülerin ve toprak sahibi sınıfların yeni milliyetçiliği, Polonya ve Rusya'da simsarlıkla uğraşan, orta-sınıf kentli bir unsuru temsil eden cemaata karşı şiddet dolu bir aleyhtarlık sergiledi. Bu cemaat Osmanlı imparatorluğundaki Levantenlerinkine denk sosyal bir (gücü olmasa da) belirsizliği ya da tarafsızlığı yaşıyordu. Yine de Eşkenazi yahudilerinin doğu Avrupa'da kendi devletlerini kurmayı ümit etmek için yeterli çoğunluk oluşturdukları tek bir yoğun bölge yoktu. Aynı zamanda, batı Avrupa yahudileri, dinî ve etnik farklılıkları yumuşatmasına rağmen birey ve devlete verdiği önemle, Modernliğin, yahudilere karşı hıristiyanların çoktan beri devam etmekte olan düşmanlığını yalnızca yetersiz bir şekilde ortadan kaldırdığını fark ettiler. Yeri geldiğinde bu düşmanlık, bazı kesimlerde yorumlandığı şekliyle, yeni milliyetçilik vasıtasıyla yeniden güç bile kazandı. Doğu Avrupa'da olduğu gibi, katliama uğramadılarsa bile, durumlarının güvensizliği devam etti. Bundan dolayı, Eşkenaziler sorunlarına bir çözüm olarak görünen Filistin'e göç etme yolunu denediklerinde, batı Avrupa yahudilerinin büyük bir kesiminden destek gördüler. Öngörülen çözüm, Batının alışılagelmiş düşüncesiyle aslında mutabıktı.

Kendilerini Modern hayatı geliştirmeye ve genel olarak dünyada kendi egemen konumlarını kabul ettirmeye kendi halklarının kökü derinde olan ve süregelen üstünlüklerinin sevketmiş olduğuna inanan Avrupalılar, dünyanın geri kalanının, yalnızca kendi adalet ve cömertlik anlayışlarınca belirlenen sınırlar içinde, çoğu kez, az ya da çok, kendi tasarruflarında olduğunu telâkki ettiler. Diğer halkların ondokuzuncu yüzyıldaki mevcut durumlarına, onları kültürel açıdan statik ve olsa olsa ancak Garplı ülkelerin hayırseverliği sayesinde ilerlemeye muktedir kabul ederek, baktılar ve şimdiye kadar Modernliğin onlar üzerinde yaratmış olduğu herhangi bir olumsuz etkiyi ya da hatta gelecekteki olası bir dahilî gelişmeyi fazla hesaba katmadılar. Meselâ kuzey Amerika gibi bazı bölgelerde, çoğalmakta olan ve toprağa aç Avrupalılar sadece yetersiz sûrette organize olmuş iptidaî çiftçiler ya da avcılarla karşılaştılar ve daha üstün bir medeniyet adına topraklarını devralarak, kendilerini defettiler ya da ortadan kaldırdılar. Müslümanların yaşadıkları topraklar gibi daha medenîleşmiş yörelerde, bu o kadar kolay olmadı.

Örneğin Cezayir'de, Fransızlar 1830'dan sonra Fransız ziraî iskânını teş-

vik ettiler, ama müslüman ahaliyi bütünüyle yok etmeye kalkışmadılar. Doğrusu bu ahali (hemen hemen bütün diğer yerlerde olduğu gibi) büyük oranda çoğalmaya devam etti. Fransızlar yalnızca yasal olarak kendilerine ait olduğunu söyleyebilecekleri yerlerde yerleşmeye teşebbüs ettiler: örneğin "başkaldıran" toprak ağalarından gaspedilen topraklarda ya da çorak arazilerden kendileri tarafından tarım yapılabilir hale getirilen topraklarda... Bazan, gerçekten, yerel arazi kullanımı uygulamasının aslî bir parçası olsa da, tarım alanında yoğun olarak kullanılması nedeniyle, yanlışlıkla toprağın "çorak" olduğunu farzettiler. Bazan köylüler toprak ağalarının inatçılığı nedeniyle sıkıntı çektiler. Ama bu tür kusurlar bile bir tarafa, Fransızların bir adaletsizlik olarak görmeyi ihmal ettikleri husus, yabancı bir topluluğun dışarıdan topluma sokulmakta olduğu idi; yerleşik nüfusun arzu ve menfaatlerini hesaba katmadan ülke hayatına biçim vermek için, Modern Batı toplumunun bir parçası olarak, hem iktisadî hem de siyasî güce sahip yabancı bir topluluk! Fransızlar Cezayir'i "geliştirmekte" olduklarına inandılar: müslümanların bir miktar menfaat sağladıkları modern çiftçilik yöntemleriyle, ticarî, idarî ve nakliyatla ilgili modern yöntemlerle, yalnızca kendilerine kazanç sağlamıyor, müslümanlara da kalkınma ve refah getiriyorlardı. Eğer Fransızlar avantajların aslan payını kendileri için alıkoydularsa, bu avantajı husule getiren kendileri olduğuna göre, bu, ancak âdil bir davranış olabilirdi. Hem aksi takdirde, müslümanlar çok eski, değişmeyen kültürel uyuşuklukları, despotça dayatılan yoksulluk ve sefâlet içinde sürünmeyi sürdürmüş olurlardı. Aslında Fransızlar müslümanları Fransız ayrıcalıklarını paylaşmaya davet ettiler, ama ancak Fransız vatandaşlarının hukukî konumlarını yüklenerek Fransız sorumluluklarını paylaşıyorlarsa... Ki bu onların şeriata boyun eğmiş müslümanlar olarak temsil ettikleri hukukî statülerinden vazgeçmeleri demekti. Fransızlar için bu, köhnemiş bir ittifaktan yapılacak, yapılmasına yalnızca kör bir önyargının direnebileceği önemsiz bir fedakârlık gibi göründü. Maamafih müslümanlar, hatta Fransız okullarında üst düzeyde eğitim görmüş olanlar bile, genellikle kültürleri ne kadar Fransız olsa da, ve hatta, 1939 Savaşına kadar Fransız hâkimiyetine son vermek için fazla ümit beslemeseler bile, Fransızlaşmayı nadiren seçtiler. Cezayir'deki (diğer yerlerde bazan "Beyaz Göçmenler" diye anılan) Avrupalı göçmenler, hoşnutsuzlukları giderek artan, haklarında fazla bilgi sahibi olmadıkları bir ahali arasında, ayrıcalıklı ve zengin ayrı bir kast olarak kaldılar.

Ondokuzuncu yüzyılda, "boş" ya da en azından gelişmemiş, ve Avrupaî tipte bir hayat için uygun kabul edilen topraklara Avrupalı göçmenleri getirme fikri idealist çevreler arasında bile o zamana kadar tartışmasız kabul edilmişti. Eşkenazi yahudi çevrelerindeki bazı idealistler, bu fikri, bütün yahudilerin Kutsal Topraklara (Arz-ı Mukaddes) geri dönme ve manevî mükemmellik içinde yahudi kavmini yeniden kurma yolundaki çok eski emelleriyle birleştirmeyi ancak tabiî buldular. Mesih'in onlara kılavuzluk etmesini bekle-

mektense, Avrupa sermayesinin ve Avrupalılar olarak Modernliğin onlara getirdiği yeni iktisadî kaynakların yardımıyla bir an önce geri dönmeliydiler. En azından Avrupa ölçülerine göre, bütün Suriye, Avrupalı göçmenler için bol miktarda uygun sahası ile, "boş" ve kesinlikle gelişmemiş bir ülke gibi göründü. Eğer yahudiler anayurtlarına Avrupa'da sahip olamaz idilerse, bunun nedeni ona ancak kendi topraklarında —Filistin'de— sahip olmalarının ilahî kaderleri olmasıydı. Yahudiler şimdiki halde Sion'a geri dönmeliydiler.

Siyonizm çok geçmeden bir fikir ve hatta kişisel bir hareket olarak rağbet gördü. Ondokuzuncu yüzyılın daha sonrasında çok sayıda yahudi gerçekten göç ettiler ve uzun süredir konuşulmayan İbranî dilini ev yaşamlarında bile kullanmaya, anadilleri İbranice olan ve Filistin'in kendisinden başka anayurt bilmeyen çocuklar yetiştirmeye başladılar. Kutsal bir dil olarak İbranice'nin günlük kullanıma indirgenmesinin gerekip gerekmediğinde ya da manevî mükemmelliğe sahip bir kavim kurmasının inisiyatifi dahilinde olup olmadığında tereddüt edebilecek durumdaki Arapça-konuşan yahudiler ile Yiddişçe-konuşan diğer yahudiler tarafından şüpheyle karşılandılar. Bununla birlikte, bu hayal gevşek Osmanlı himayesi altında giderek daha da kökleşen, ve İbranice-konuşan bir cemaat husule getirmek için yeterince güçlüydü. Bölge dışında bulunan toprak sahiplerinden toprak satın aldılar ve daha önceden bataklık veya terkedilmiş durumdaki dönümlerce araziyi ıslah etmeye çalıştılar; ve gelişmekte olan Avrupaî bir unsuru genel anlamda ekonomiye dahil ettiler.

Filistin'i İngiliz mandası altında bir yahudi yurduna dönüştürmenin temelini teşkil eden, işte bu topluluktu. Avrupa'dan göç yirmilerde fazla artış göstermediyse de, siyonistler resmen tanındılar; İbranice Filistin'in resmî dillerinden biri yapıldı. Ama bu arada, İngiliz ve Fransızlarla yapılan mücadele vasıtasıyla, Arap millî şuuru güçlendiriliyordu. İngilizler dışarı çıkarılabilseler bile, Arap topraklarının ortasında güney Suriye'de yerleşik bir Avrupalı göçmen idaresi ihtimali daimî bir gerçeklik kazandıkça, Arapların millî hassasiyetleri siyonizm tehlikesi üzerinde yoğunlaştı. Avrupalı yahudi göçmenler Suriye'deki İngiliz idaresi için mevcut bir mazeret ve destek ve Mısır'ı Bereketli Hilâl'den ayırmak ve Arapları sürekli bir askerî müdahale tehdidi altında tutmak için kısa ve uzun vadede Süveyş kanalını kontrol etmek üzere hazırlanmış müstakbel bir Avrupa tabyası olarak görüldüler.

Yöredeki Araplar, bölgenin "boş" olmadığını anladıklarında İngilizlerin Filistin Arapları üzerindeki yabancı hâkimiyeti tehlikesini asgariye indirmek üzere yahudi göçünü yeterince kısıtlayabileceklerini ümit ederek, önceleri İngiliz dürüstlüğüne bel bağlama eğiliminde oldular. Maamafih, otuzlarda dünyadaki ticarî buhranın baskısı altında, Avrupa'daki yahudi-aleyhtarlığı çok daha şiddetlendi. Almanya'nın Nazi yönetimi, 1933'ten sonra, üstü örtülü bir

yahudi-aleyhtarlığı hassasiyetini, şimdiye kadar yalnızca doğu Avrupa'da ve orada da ancak ara-sıra görülen kanlı, sistematik bir gaddarlığa dönüştürdü. Almanya'dan, ve daha sonra Alman hükûmeti kontrol sahasını genişlettikçe 1939 Savaşı sırasında bütün Avrupa'dan yahudi göçü, bir sel halini aldı. Filistin'in yalnızca İngilizlerin saygı gösterir gibi göründükleri yerli Arapları şiddete başvurdular ve göçün kısıtlanacağına dair vaatler aldılar. Ama Almanların (birçok Polonyalı, Fransız ve başkaları tarafından da desteklenen) kitle katliamlarından sağ olarak kurtulmuş olan yahudiler, güvenemeyecekleri hıristiyan bir Avrupa'dan ne olursa olsun kaçmaya can atınca, Avrupa'dan göçün yarattığı baskı, yalnızca çoğaldı. ABD gibi, yahudilerin daha kolayca yerleştirilebilecekleri nisbeten açık alanlar ile bağımsız ülkeler, kapılarını kapadılar; yahudi-aleyhtarı önyargı oralarda da bilinmiyor değildi. Kendilerini kabul etmeye ve yardım etmek için sınırlardan gizlice adam geçirmeye ve hatta terörizm uygulamalarına başvurmaya hevesli mahallî bir topluluğu, yahudiler yalnızca Filistin'de buldular. Herşeyi göze almışlık içinde siyonist bir hevese kapılarak ve neye mal olursa olsun kendilerine ait olduğunu söyleyebilecekleri millî bir yahudi devleti kurmaya can atarak, trajik gemi seyahatleri ile Filistin'e üşüştüler. Doğrusu, hıristiyanlar tarafından kendilerine başka herhangi bir gerçek alternatif için pek de izin verilmedi.

Bu zamana kadar, siyasî yönden bilinçli tüm doğu Arapları, hem *Filistin* Araplarının şimdiki akıbetleri, hem de Suriye'de meskun yabancı bir devletin uzun vadedeki sonuçları hususunda hayatî bir endişe taşıyorlardı. Barındırdığı zaten kalabalık (yaklaşık iki milyon) nüfusa ilaveten, uzakta beliren muazzam insan dalgası için, manda idaresindeki küçük Filistin şeridinde, pek de yeterli alan var gibi görünmüyordu: birisi vermek zorunda kalacaktı. Daha otuzların sonlarında, bazan yerlerini göçmen siyonistlere terketmek durumunda kalan Filistin'deki Arap çiftçiler cidden toprak sıkıntısı çekiyorlardı; bu durum İngilizlerin doğrudan idareleri altındaki tek bölgede gösterdikleri, ve Lübnan dışındaki en eğitimli Arap ahalisi sonucunu veren özel çabalarla zar-zor dengelendi. Göç daha da devam ederse, Araplar kendi anayurtlarında kendilerini, en iyi ihtimalle, yabancı bir azınlık olarak bulacaklardı; en kötü ihtimalle, göçmenlerin sermayesinden ve teknik alandaki hünerlerinden mahrum olarak, sadakaya muhtaç hale getirilmiş bir ayaktakımı durumuna düşecek ya da hatta yeni gelenler için yer açmak üzere hep beraber kalkıp gitmeye zorlanacaklardı. Bu arada müslüman ve hıristiyan Araplar da yahudi-aleyhtarı duygular beslemekten geri kalmıyorlardı; özellikle müslümanlar için, muhtemel yahudi hâkimiyeti, hıristiyan Batı karşısında kabul etmeye zorlandıkları itibarsızlığın nihaî derecesi olarak göründü. Kudüs yahudiler için olduğu kadar, hem hıristiyanlar hem de müslümanlar için kutsal bir şehirdi. Filistinli Araplar döğüşe hazırlandılar ve etraflarındaki nisbeten bağımsız Arapları istilacıları dışarı çıkarmak için yardıma çağırdılar; Iraklılar, Suriyeliler, (davete icabet

eden üç devletten) ve hatta Mısırlılar ve Suudî Arabistanlılar çağrıya karşılık vermekten memnundular. Arap orduları ve halkları, kaydettikleri ilerlemelerden gururlu, kendilerini zaferden emin hissettiler. Arap devletleri daha savaşın sonunda, 1945'te, müşterek dâvâlarda, ki Filistin meselesi bunların en önemlisi idi, çabalarını koordine etmek için bir cemiyet oluşturmuşlardı. Filistin meselesinde, müslümanlar ve hıristiyanlar, Bereketli Hilâl'deki Araplar ve Mısırlı Araplar, hepsi kendilerini müşterek bir tehdit altında hissettiler. En azından bu meselede, Mısırlılar ne yalnızca Mısır'a ait, ne de kabaca pan-İslamik olacak, ama (İslâmî detayları ne olursa olsun) seküler bir anlam taşıyacak topyekün bir Arap milliyetçiliğini kabul etmeyi arzuluyorlardı. Burada, geriye dönerek, kendi Arap miraslarına müştereken kulak kabartmanın geçerliliği ispatlanabilirdi.

1948'e gelindiğinde, Batının denizaşırı hâkimiyeti bütünüyle geri çekilme halindeydi ve İngilizlerin, Araplarla siyonistler arasındaki kavganın çoktan başlamış olduğu Filistin kadar belalı bir problemi idare etmeyi sürdürmeye hiç de niyetleri yoktu. (Milletler Cemiyeti ve Avrupa Birliğine, dünya çapında bir otorite olarak halef olan) Birleşmiş Milletleri, siyonistlerle Araplar arasında bir taksimat fikrini beyan ettiği Filistin meselesi için sorumluluk almaya ikna ettiler; bunun üzerine İngilizler çekildiler. Siyonistler önceleri manda idaresindeki Filistin'in bütünü için ayak diredilerse de, arazi olarak küçük olsa da kendilerine bir devlet kazandırdığından, aslından taksimat kendileri için yine de bir zaferdi. Suriye'nin herhangi bir şekilde taksim edilmesine karşı hepten protesto halindeki Araplara gelince, az daha küçük bir ölçüde taksimatın kabulü bile kendileri için yenilgi olurdu; İngilizler terkeder etmez Arap devletleri bir saldırı başlattılar. Ama hava savaşında başlangıçta kazanılan üstünlükle birlikte, çok geçmeden ıslah edilmiş durumdaki Filistin'in geleceği üzerine ağız dalaşına giriştiler. Karşılıklı ihanet ithamları arasında ve her hükûmetteki yozlaşma ve etkisizlik bulutu altında, Arap kuvvetleri yenildiler. Siyonistler yalnızca taksimat sırasında kendilerine tahsis edilen bölgeyi ellerinde tutmakla kalmadılar, ona önemli bir miktar daha eklediler ve savaşın şartları, yüzbinlercesinin sürüldüğü ya da mülteci olarak Arapların elindeki komşu bölgelere kaçtığı Arap nüfusun büyük kesiminden kurtulma imkânını kendilerine tanıdı. Siyonistler kendi İsrail devletlerini ilân ettiler ve Araplar tüm dünyada esaslı biçimde mahcup duruma düştüler: İsrail'in varlığı, herşeyden önce, Modern dünyada kendilerini koruyacak güçte olmadıklarının elle tutulur delili olarak göründü.

5

İRAN VE RUS İMPARATORLUĞU: DEVRİM HÜLYASI

Birçok Osmanlı Türk'ünün, saldırgan Batı uluslarının ezici gücüyle karşılaşıp bu gücün Batı toplumlarının kültürel karakterinden kaynaklandığının farkına varması, onları şu mantıklı ve apaçık sonucu çıkarmaya itti: Modern çağlarda millî kurtuluş, İslâmî geçmişin nisbeten zayıf sosyal mirasını bırakıp günümüz Avrupa'sının güçlü mirasını benimsemeye bağlıdır. Çözüm Batılılaşmaydı ve ancak Batılılaşmış bir devlet öteki Batılı devletlerin arasında bir yer tutabilirdi. Türkiye'nin doğu Avrupa'daki yeri ve hıristiyan doğu Avrupa halklarıyla olan yakın ilişkisi Türklerin bu sonuca varmalarını sağladı, ama bu zaten her yerde temsilcileri olan doğal bir görüş açısıydı. Osmanlı ve Cumhuriyetçi Türk reformunun hâkim çizgisi Batılılaşma yoluyla, Avrupalılaşma yoluyla Modernleşmeydi: özellikle de bu, birçok zengin kesimde zaten moda olan Batıcılıkla kolaylaşmıştı ya da en azından duruma bu gözle bakılıyordu. Böyle bir gidişat pek çok müslüman halka çekici geldi, ama Türkler arasında bile Batılı tarzlar yeterince benimsenmiş değildi; bu alışkanlıkların aynı zamanda yerel kültürel geçmişle de uyuşması gerekliydi. Bu fikir kısmen canlandırılıp biçimlendirilebilir, kısmen de devrim içinde silinip süpürülebilirdi; Türkler her iki durumu da bir nebze yaşadılar.

Özellikle Modernleşmeci Arapların çoğu, modernleştirmenin asıl anahtarının eski mirasın yeniden canlandırılması olduğunu düşünüyorlardı. Müdahalenin, radikal bir tepki şeklinde olabileceğine ise inanmıyorlardı. Miraslarını değiştirmek yerine, eski miraslarını yeniden canlandırmak, bunun o sıralarda yaşanmakta olan duraklamanın bir parçası olduğu fikrini silmek ve Batıyı kendi derin köklerinden kaynaklanan yeni bir güçle karşılamak istiyorlardı. İslâmîleşmiş geçmişin ihyası ve yeniden yorumlanması temeli üzerinde Modernleşmek istiyorlardı. Amaçtaki farklılık, pratikte pek de değişik bir sonuca yol açmadı, ama öncü sınıfların ne yaptıklarıyla ilgili görüşleri özellikle savaş-içi dönemde pek çok faaliyet alanında iz bıraktı.

Batı İran krallığı özellikle savaş-içi dönemde toplumun kamu sathında büyük ölçüde bir Batılılaşma geçirdi. Orada da, tek başına bir Batılılaşma ye-

terli değildi. Eski bir mirasa doğru gösterişli bir geri dönüş vardı; ama batı İran'ın Modernleşmesindeki en dramatik bileşke, devrim anlayışıydı; devrim umudu ve hatta bunun mevcudiyeti idi. Kacar devleti belki de Avrupa'da 1879'dan bu yana klasik olan büyük bir sokak devrimi dinamizminin geniş ölçüde ortaya çıktığı tek müslüman devletti. İran ve Kafkasya topraklarının bazı bölümlerine, sürekli ya da geçici olarak, 1917 Rus devrimi süresince, Ruslarca müdahalelerde bulunulmuştu. Bütün bu bölgedeki Modernleşme, devrim hülyasından derin bir biçimde etkilenmişti.

Devrim, ilk önce, Modernleşmeci kentsel orta-sınıfa daha geniş bir alan tanımak amacıyla (Batılı güçlerle sık sık ittifak halinde bulunan) hanedanlığın da dahil olduğu seçkinlerin nisbeten küçük bir katmanının alaşağı edilmesi demekti. Ama devrim hülyası halkın umutlarının merkezi haline getirilip mantıkî sonucuna taşınınca, var olan eksikliklerle hiçbir uzlaşmaya varamazdı. Yirminci yüzyılda devrim, bazı kafalarda, toplumun yeniden yapılandırılması; şeriatın kesinlikle silinmesi; fakat Avrupaî âdetlerin, bir yararı olsa da benimsenmemesi; dahası aslında istikbal için eski İslâm toplumunun ve şimdiki Avrupa'nın düzeninden daha iyi yeni bir düzen husule getirilmesi demekti. Bir halk, sadece iktidarın en yüksek mevkilerindeki adamları değil, aynı zamanda var olan yerli ya da ithal edilmiş yüksek-kültürel geleneklerin taşıyıcıları olan bütün en imtiyazlı sınıfları da yerinden edebilirdi. O zaman hayatını hep birlikte ve yeni bir düzen içinde kurmada özgür olabilirdi, ama bu hayat yerli ya da yabancı herhangi bir toplum biçiminin bir uzantısı olmayacaktı. Cumhuriyetçi Türkler gibi, İslâmîleşmiş miras, yine de Batıyı bu derece özümsemeksizin terkedilecek; yerine, kendi ayakları üzerinde durabilen, ne İslâmî, ne de Batılı, fakat ikisinden de üstün saf bir Modernlik yaratılacaktı. Fakat böyle bir hülya ancak yavaş yavaş ortaya çıktı.

BÂBÎLERİN SOSYAL PROTESTOSU

Uzun süredir İslâmîleşmiş kültüre beşik olan İran toprakları ile komşu Irak ve Kafkasya toprakları yeni Avrupa'nın ilk müdahalelerinden nisbeten soyutlanmıştı. Avrupa ticareti, her ne kadar Safevî zamanlarında gerçekten güçlü bir durumda idiyse de, (hatta o zamanlar Katolik misyonlar da vardı) onsekizinci yüzyılda iç politikadaki kesintiyle birlikte önem kaybına uğramıştı. Bu yüzyılın sonuna gelindiğinde Avrupa'nın çıkarları— Osmanlı imparatorluğu, Hindistan ve Volga bölgesinin orta kesimleri üzerinden— dolaylı bir şekilde temsil edilmişti. Aynı zamanda, Farslılaşmış edebî geleneğin anavatanı olan ve Şiîliğe sadakat duyan bu bölgenin kültürel geleneği, yeni Avrupa'nın hemen etkilediği bölgelerden nisbeten bağımsızdı. Irak ve İran, ondokuzuncu yüzyıla kadar öteki müslüman bölgelerde görülmemiş bir şekilde, felsefî ve dinî yaratıcılığı yüksek bir seviyede tutmayı başardılar. Hatta 19. yüzyılın başlarında bile, her ne kadar ticarî sınıfların konumu gözardı edili-

yorduysa da, ulema hukuk biliminde ciddi gelişmeler kaydediyordu ve işte o sıralar Farisîler Molla Sadrâ okulundan Molla Hâdi (1797/8-1878) adında yeni ve önemli bir filozofa hürmet gösterdiler. Bu yazarların mukallitler konumuna düşürülmesi, ancak 1830'lardan sonra, Şiî hesaplaşmasını takiben vuku bulmuştur.

18. yüzyıl sonlarının felsefî dimağlarından olan ve aynı zamanda Molla Sadrâ'dan da etkilenmiş birinden, Şeyh Ahsâî'den bahsetmiştik. Şeyh Ahsâî çağdaşları Vehhâbîlerin ve Sunûsîlerinkinden çok daha farklı bir şer'îcilik geliştirdi; öyle ki bu, sadece derin biçimde Hz. Ali'nin soyuna bağlıcı olmayıp, insanlığın uzun-vadeli ruhsal gelişimini amaçlayan oldukça felsefî bir şer'îcilikti de. Ama onlarınki gibi de reformistti ve tarikatlara karşıydı. Gerçekte, Şeyhîlik açıkça kliastikti ve onlar gibi, Batının Dönüşümünün etkisi altında büyük bir önem kazanmıştı. Bu şer'îcilik hâlâ nisbeten Batının mevcudiyetince bozulmamış ama onun İslâm cemaatının gücünü kısıtladığının ve yeni ve sınanmamış yaşam olasılıkları sunduğunun da açıkça farkında olan bir atmosfer içindeydi ki, 1830'larda Şeyhî okulundan pek çok Şiî, öncekinden daha ısrarlı bir şekilde, Gizli İmam'ın özel sözcüsünü, toplumu yeniden istikamete sokacak olan Bâb'ın yenilenmiş mevcudiyetini bekliyordu. Büyük teolojik manevî ihsanlara mazhar genç bir adam, Ali Muhammed eş-Şirazî (1819-50) onlar arasında ve genel olarak kasaba ahalisinden tüccar sınıflar içinde hatırı sayılır derecede taraftar kazandı. Ali Muhammed, Bâb olarak, (1844'ten itibaren) Şiî İslâm'ınkiler yerine, yeni bir temsiller dizisi koyan, yeni ve tam anlamıyla liberal bir şeriat ve taraftarlarınca hemen kabullenilecek yeni bir nebevî sosyal adalet tevzii beklentisi ortaya sürdü.

Takipçilerine denildiği üzere, Bâbîler, kabullenilen bu yeni adaleti görmek için sabırsızlanıyorlardı. Güçlü bir biçimde fikirlerini anlattılar ve önce Şiî ulema, daha sonra da Kacar hükûmeti ile alenen karşı karşıya geldiler. Ali Muhammed tutuklandı, fakat hapisteyken bile kendini ona adamış idealistler güruhunun esin kaynağı olmaya devam etti. Önce ayaklanmalar, sonra da büyük çaplı bir isyan oldu; Ali Muhammed idam edildi; hareket 1852'de daha da kanlı bir biçimde bastırıldı.

Ali Muhammed'in ölümünden sonra, takipçilerinin çoğunluğu tedricen başka bir genç adamın, Bahâullah'ın (1817-92) liderliğini benimsediler; ki, bu genç adam daha sonraları kendisinin Ali Muhammed tarafından da önceden haber verildiği üzere, yeni peygamber olduğunu öne sürecekti; onu kabul eden Bâbîler bundan sonra Bahâîler, ötekiler ise Ezelî Bâbîler olarak anıldılar. Bahâîler Bâbîlerin kasaba esnafı ile zanaatkârlardan yana olan sosyal misyonunu devam ettirdiler ve kadına geleneksel İslâm'da olduğundan daha özgür bir rol tanıdılar. (Bâbîlerden bir kadın kahraman, 1848'd. halka açık bir yerde peçesini çıkardı.) Ama yeni düzenin öğrencileri yoluyla genelde tüm

dünyanın onlara döneceği beklentisi içinde, İran'da acil bir başkaldırı fikrini terkettiler. Bahâullah'ın daha o zamanlarda gayet kozmopolit bir anlayışı vardı; Kacar bölgelerinden sürülmesi üzerine Osmanlı hükûmeti, potansiyel bir yıkıcı olarak gördüğünden, son olarak Suriye'deki Akka'ya yerleştirdi; orada, her ne kadar yeni inancın takipçilerinin en büyük kısmı daima İran'da bulunsa da, İran ötelerinde bile kimi insanları kendi dinine döndürdü; (Şiî töresine) göre yerini, Avrupalılar arasında (özellikle de Amerika'da) bile pek çok taraftar toplayan oğlu aldı —ki oğlu bu taraftarların beklentilerine, dinen evrenselci bir liberalizmle muhatap oluyordu. (İnsanların ne savaşlarda olduğu gibi siyasî nedenlerle insanları, ne de beslenmek için hayvanları öldürmesini hoş karşılamıyordu.) O da, aynı şekilde, yerini Oxford'da eğitim görmüş olan, sürekli bir misyoner çabayla Bâhaî inancını inanç üstüne kurulmuş bir dünya siyasî düzenine yol açacak şekilde genişleyen kurumlarla oluşturduğu dünya çapında bir taban üzerinde organize eden torununa bıraktı.

Şeyhî dinî görüşü, Hz. Ali'nin soyuna-bağlıcıların adil sosyal düzenin manevî örgütlenmesiyle ilgileri Şeyhî hareketleri ile birleşmiş, sûfî-tipi bir manevî hayatın ölçülemezliğinin önemi üzerine vurguda bulunan liberal bir sosyal düzen ve evrensel bir ahlâkî görüş isteyen Bahâîlerinkine bir başlangıç noktası olmaya devam etti. Fakat yüzyılın sonuna doğru, hareket ondokuzuncu yüzyıl Avrupa'sının liberalizmiyle iyiden iyiye karıştı ve bir ölçüde teknik Modernliğin ahlâkî taraflarını batı İran'a sokmaya yarayan bir araç halini aldı. Kadrosunun bir bölümünü Amerikalı muhtedilerin oluşturduğu, Bahâî-olmayan pek çok öğrenciyi de cezbeden Bahâî okulları, en sonunda yeni bir liberal kuşağın eğitimini Batılı misyonerlerin (ve Hindistan'dan gelen Zerdüştîlerin) okullarıyla paylaştı.

CEMALEDDİN AFGÂNÎ VE AVRUPALILARA TANINAN AYRICALIKLAR

İsyankâr Bâbîliğin yerini eğitim-eksenli Bahâîliğin aldığı bu dönemde Kacar topraklarında bile moda haline gelen şey Batıyla uzlaşmaydı. 1848'de yeni şah Nâsıruddin (1848-96) idarî sorumluluğunu müdrik bir tavır sergiledi ve rejiminin şeklini genelde Avrupalılaştırmaya çalıştı. 1852'de, Batı çizgisinde olması istenen yüksek öğrenime dair, bir resmî enstitü kuruldu; 1840'tan sonra, Batı tarafından desteklenen çeşitli okulların sayısı artmaya başladı, ve 1858'den sonra da, Napolyon dönemindekinden daha çok sayıda öğrenci Avrupa'ya gönderildi. 1823'ten hemen sonra basım yaygınlaşmıştı ve 1851'den sonra ilk iptidai gazeteler çıkmaya başlamıştı; Tahran'da kent hayatının yüzeyinin Batılılaşması bütünüyle devam etti —ki bu, her ne kadar İstanbul ya da Kahire'dekinden daha az yoğun olsa da, onların düzeyindeydi. Şah'ın kendisi Avrupa'ya kapsamlı geziler düzenledi ve gayet sade bir edebî

üslup kullanarak, gördüklerini zevkli, hürmetkâr ve belli bir düzeyde takdir de içeren bir biçimde yazdı.

İslâmîleşmiş kültür geleneği hayatiyetini Kacar devletinin dışında da korumaya hâlâ devam ediyordu. Doğrudan Rus yönetiminde olmayan Farisîler ve Azeriler, yüzyılın sonunda bile, Osmanlı imparatorluğu ya da Hindistan'da yaşayanlardan da az bir biçimde uluslararası güçler tarafından etkilenmişlerdi. Bu arada, eski arazi tasarrufu biçimleri, Safevî zamanlarından sonra ulaştıkları durumu neredeyse korudular; loncalar, uluslar-arası ticaretten daha az biçimde etkilendiler ve ondokuzuncu yüzyıl sonuna kadar kentlerdeki en güçlü teşkilatı oluşturmaya devam ettiler. İdarî modernleştirme girişimleri, eski üstü kapalılık anlayışı etkili biçimde kırılmış olsa bile, etkili bir despotizm oluşturmadı —ki, nüfusun büyük bir kısmı da, merkezden gelecek doğrudan bir müdahaleye karşı bağışıktı. Belki daha müreffeh ailelerdeki merkezcil perspektifin gelişimi ile, İmam'ın Bâb'ı olmasa bile gayriresmî tek bir müçtehidin otorite sahibi kabul edilmesi hususunda bir fikir birliği sağlandı. Fetvaları bütün Şiîleri bağlıyordu ve tüm krallıktan, hatta ötesinden, zenginler, yerel müçtehidlerden çok imama *humus*'larını yolluyorlardı. Bu gelişme müçtehidlerin bağımsızlıklarını yeni koşullar altında canlı tutmalarına yardım etti; özellikle de baş müçtehidin Şah'tan uzakta Irak'ta oturduğu sıralarda. Rus yönetimi altındaki müslüman topraklarda, Batılı şeylere ilgi duyan ufak öncü grup tarafından öğrenilen Avrupa dilinin Rusça olmasının bir anlamı vardı; Kacar devletinde ise, ticarî ve siyasî açıdan orada en önde gelen insanların kullandığı dil, İngilizce ya da Rusça'dan ziyade Fransızca olarak kaldı. Yani Batı Modernliğine en olumlu tepki, pratikte İran için en uygunu olmasından ziyade Batıda en ziyade prestije sahip olduğu için Fransızca'yı seçen seçkin arasında büyük ölçüde teorik bir husus olarak kaldı.

Ama Şahın Batıya olan ilgisi sadece akademik düzeyde değildi; pahalı lüks seyahatlerle de sınırlı değildi. Bu seyahatlere bedel, öteki şeylerin de yanı sıra, şah demiryolu yapımından ve petrol araştırmalarından bir devlet piyangosuna kadar uzanan konularda demiryollarındaki Avrupalı işadamlarına ayrıcalıklar tanıdı. Öyle görünüyor ki, Avrupa çıkarlarını katıksız dış ticaretten daha sıcak bir tarzda krallığa getirmiş olan bu girişimlerin aslında kendi bağımsızlığını sınırlamayacağını düşünmüş olmalı. Şah, Rus kudretinin farkındaydı; gerçekten de, (Modernleşen yerel kuvvetlerin pahalı ve akıbeti meçhul görevlerini yüklenmektense) tahtına destek olarak, Kafkasya'daki Rus komutasının denetiminde olan, Rus subaylar tarafından eğitilip yönetilen özel bir "Kazak" müfrezesi getirtti. Ama her iki gücün de yekdiğerinin yönetimi tamamıyla ele almasına göz yummayacağını umarak, İngilizlerle de ilişkiler kurdu. Bu noktada, 1889'da, Cemaleddin Afgânî'yi Tahran'a davet etti —ki Afgânî o sıralar Batı dünyasına karşı ortak bir müslüman cephesi kurulması görüşünü tüm dünya müslümanlarına yayan, daha önce de Mısır'da

genç Muhammed Abduh'un hocası olarak karşılaştığımız, gözleri ışıl ışıl bir vaizdi. Etkisi bir zamanlar içinde yaşadığı Rusya tarafından biliniyor; Britanya imparatorluğu da ondan çekiniyordu. Şah, eğer bu zahit mollayı yaldızlı bir kafeste ehlileştirebileceği hülyasına kapılabildiyse, çok yükseklerde uçuyor demekti.

Aslen Kacar krallığı içindeki Hemedan taraflarından bir Farisî olan Afgânî'nin eski Kûfe yakınındaki büyük Şiî entellektüel merkezi Necef'te öğrenim gördüğü söylenir. İlk siyasî tecrübesini ise Afganistan'da kazanmıştır. Kaybedenlerden yana olduğu için 1868'de sürülmesinden sonra, Hindistan'daki müslüman reform hareketlerine katıldı; burada müslümanların Batı egemenliğini kabul etme ve sadece kendilerine bunun içerisinde daha rahat bir yer ayarlamaya çalışma iştiyakından gayrimemnun olduğu görülür. Bu noktadan sonra daima Mısır'a, Hindistan'a, batı İran krallığına, Rusya'ya ve Osmanlı imparatorluğuna geziler düzenleyerek, müslümanları İslâmî gücü takviye için birleşme yönünde uyandırmaya çalıştı. Müslümanları modern bilimi ve teknolojiyi bu dâvâda kullanmada özgür bırakmak için, Erken İslâmî Dönemin daha sade ve daha katı unsurlarından oluşan ilk dönem [selefî] geleneğine dönmeye yönlendirdi.

Afgânî yeni fikirler üretememiş olsa da, amacına hizmet edecek noktaları ve nedenleri doğru zamanda gördü ve gelişen hissiyatı etkili bir biçimde billurlaştırabildi. Bu yolda siyasî, dinî ve sosyal, her türlü reformun güçlü ve hatta bazan şiddetli bir savunucusu haline geldi. Entellektüel açıdan, köklerinin dini hepsinden öte bir siyasî güç olarak gören Felsefe geleneği içinde olduğu görülüyor. Şeriat-eksenli düşünce tarzının ilham ettiği fazlaca bireyci herhangi bir siyasî tavırdan bağımsız olarak ve herhangi bir entellektüel gayretkeşliğe kapılmadan, siyasî düzeyde İslâmî asabiyye, yani grup dayanışması, ve entellektüel düzeyde de modern bilimden oluşan bir bileşim aradı. Afgânî sûfî geleneği sessizliğinden ve geleneksel ulemayı da bir müslüman Luther arayan obskürantizmlerinden dolayı suçladı. Yine de, Garbın teknik ve entellektüel gücünü takdir etmekle birlikte (en azından felsefî olmayan bir topluluğa seslenirken), Onun Allahsız materyalizmini şiddetle yerdi. Kalıcı gücün sadece İslâm'da bulunacağını söyledi. Her müslüman halkın kendisini zorlaması ve canlanan öteki müslüman halklarla Batıya karşı ittihad-ı İslâm'ı öngören bir siyasî dayanışma hareketi içinde işbirliği yapması gereğini öğretti. İslâm birliği anlayışını her ne kadar Osmanlıların girişiminden sonra benimsemiş olsa da ve Osmanlı sultanlığını istenen müslüman birliğinin tek lider adayı olarak kabule istekliyse de, aslında onun ittihad-ı İslâm'ı öngören dayanışma anlayışının II. Abdülhamid'inkiyle son kertede çok bir ilgisi vardı.

Afgânî 1870'lerin Mısır'ında, Batı-karşıtı militan bir müslüman Modernizmi yanlısı olma yolunda, Mısır gençliğinin en iyilerinden bazılarını kaza-

narak, ilk defa aktif bir tepki elde etti. Urâbî hareketinin bastırılmasından sonra Paris sürgünündeyken, 1884'te o zamanın en etkili Arapça dergilerinden olan *el-Urvetü'l-vuska*'yı çıkarmıştır. (Muhammed Abduh, bu konuda onunla işbirliği yapmıştır). Bu yayının, devamını sağlayacak kitleye ulaşması, şiddetli bir İngiliz-karşıtı olması nedeniyle İngilizler tarafından Mısır'da ve Hindistan'da engellendi; ama yine de kaçırılabilen kopyaları büyük bir merakla okunuyordu. Fakat Afgânî o zamana kadarki en büyük çarpışmasını Kacar krallığında yaşadı. Halk, orada şahın yeni despotluğundan ve özellikle yabancılarla pek içli-dışlı oluşundan ötürü zaten önemli ölçüde huzursuzdu. Pek çok genç Şiî entellektüel Batıda "demokrasi" denilen, despotların hâkimiyetine karşı kanun hâkimiyetiyle özdeşleşmiş olan şeyin aslında— bağımsız müçtehidlerce temsil edildiği gibi— İslâm'ın esaslarında, İslâm'ın şeriatın hâkimiyeti üzerindeki ısrarında en mükemmel biçimiyle nakşolunduğunun görülebileceği fikriyle haşir-neşirdiler. "İslâmî demokrasi" adına, Afgânî'ye canla başla destek verdiler. O da, yönetimdeyken hiçbir reform niyeti izhar etmeyen şahla en sonunda bozuştu.

Afganî geniş perspektifiyle Batının artan müdahalesine karşı Kacar ülkesinin alenî sessizliğinin güvenilir olmadığını görebiliyordu: yabancılara tanınan ayrıcalıklar, öteki Avrupalıların müdahaleleri için de bir gerekçe sayılabilecek çeşitli hukukî durumlar sağlaması nedeniyle yabancı egemenliğinin artmasına sebep olabilirdi. Sonuç olarak, Afganî 1890 senesinde şah bir İngiliz firmasına tütün tekeline sahip olma ayrıcalığını tanıdığında —ki bu tüm iç ve dış ticareti kontrol etmeleri anlamına geliyordu— ve halkın da buna karşı çıkma eğiliminde olduğunu görünce, bu durumu şahın müslümanların refahını ecnebi parası uğruna gözardı edişinin örneği olarak sundu. Üreticiler tekelcinin merhametine bırakılacak, pek çok küçük alıcı yok olacak ve tüketiciler de tütünlerini, katı Şiîlerin iffetsiz olarak gördükleri dinsizlerin ellerine teslim etmek zorunda kalacaklardı.

Afgânî, diğerleriyle birlikte, Tahran yakınlarındaki Şah Abdülazîm (eski Rey'de) adlı Şiî sığınağından başlayarak tartışmayı büyüttü; çok büyük bir halk desteği sağladı; sadece bazıları kendilerini Afganî'nin her sözüne adamış milliyetçi entellektüeller değil, *pazar* esnafı da tehlikenin gücünü hissettiler. Bunun yanında, hâlâ hayli önemli bir grup da buna mukabele etti. Osmanlı imparatorluğunun Cema'î-Sünnî topraklarında yaşayan ve sultanlarla geleneksel bir ittifak içinde olan ve hiçbir temel değişim talep etmeyen ulema tarafından kaale alınmamasına karşın, Afgânî, hanedandan ısrarla bağımsız kalan Şiî ulema arasında hatırı sayılır bir muhatabiyete ulaşmayı başarabildi. Batılılaşmacı şah onların kuşkularını çekti; onları en çok işkillendiren şey, herhangi bir ecnebi kâfir müdahalesi tehdidi altında olmaktı. Afgânî, 1891'de Irak'a sürüldüğünde, orada ikamet eden ve baş müçtehid kabul edilmiş bulunan zâta tütün tekeline karşı harekete geçmesi gerektiğini bildiren

bir mektup yazdı. Müçtehid de, tütün içmenin dine aykırı olduğunu belirten bir buyrukta bulundu; tâ 1892'de tekel kaldırılıncaya dek bu buyruğa tüm Kacar topraklarında uyuldu. Tütün sarayda bile görünmez oldu. Ki bu, bir anlamda, müçtehide şahtan daha fazla itaat edildiği anlamına geliyordu. Halkın oto-kontrolü o kadar güçlüydü ki, ayrıcalığı kaldırmaya ilişkin vaatler bile, onları disiplinlerini gevşetmeye ikna edemedi. Müçtehid, ancak ayrıcalık tam anlamıyla kaldırıldığında tütünün yeniden meşru olduğunu buyurdu ve Farisîler yeniden tütün içmeye başladılar.

Afgânî, böylelikle, Şiî ulema, pazar (bâzâr) esnafı ve Batılılaşan entellektüeller arasında bir ittifak oluşmasına yardımcı oldu. Alınan ilk sonuçlar kararsızlık yüklüydü. Şah bu tütün ayrıcalığından büyük Avrupa pazarındaki kredisini sarsmadan sıyrılmak için tütün tekeline bir bedel ödemek zorundaydı. Bu amaçla güney gümrükleriyle ilgili bir İngiliz borcunu teminat altına alması gerektiğini algıladı; ki, bu çıkar yol her ne kadar pek fena değilmiş gibi gözükse de, Hidiv İsmail Paşa zamanında Mısırlıların farkına vardığı gibi, aslında belki daha da tehlikeliydi. Ama ulemayla yeni entellektüellerin ittifakı devam etti; Şahın devleti ipotek altına sokmaya devam etmesi ise gittikçe katlanılmaz bir hal aldı. Afgânî İstanbul'a davet edildi ve orada kendisini Abdülhamid'in gönülsüz misafiri olarak neredeyse susturulmuş bir halde buldu. Fakat Afgânî'nin en yakın öğrencilerinden biri üstadıyla istişare ettiği bir İstanbul seyahatinden sonra, 1896'da şahı öldürdü ve kısa süreli bir şokun ardından ulemanın da görüşlerine karşı çıkmadığı Bâzâr tarafından zalimi öldüren adam olarak alkışlandı. Kacar hükûmeti, Osmanlılardan, (Ezelî) Bâbîler olduğu tesbit edilen birtakım Afgânî taraftarlarının (ki Afgânî İslâm'a zarar vermeleri nedeniyle, Bâbî inancına düşman idi) kendisine iadesini talep etti; [isteğin yerine getirilmesinden sonra] bunlar idam edildiler. Afgânî teslim olmadı, ama ertesi yıl İranlıların Sultan Abdülhamid'in onun defterini dürdüğüne inanmalarına sebep olan şartlar altında öldü.

Afgânî'nin siyasî doktrini duruma göre uygulama yöntemi, kitlelerin makul biçimde tutarlı idealleri temel alarak hareket edeceklerini beklemeyen eski felsefe bazında haklı görülebilirdi. Ama İbn Rüşd ve İbn Haldun bu noktaya önem vermişlerse de, devrimci olmaya kalkışmamışlardı. Afgânî, muhtemeldir ki, zamanın değiştiğini görüyordu ve bu yüzden daha bir radikal ve acilen sonuç alıcı bir politika çağrısında bulunuyordu. Fakat bu yeni politikası için yeni bir felsefî temel oluşturmayı başaramadı. Abdülhamid'in programının felsefî düzeyde açıkça siyasî olduğunu; ve ancak bu programa rakip olabilecek unsurların siyasî açıdan güçlü olduğunu kabul etti, ama bunları bir anda gerçekleştirmeye kalktığında, bu tür bir oyunu daha iyi oynayan Abdülhamid tarafından yakalandı. Afgânî'nin ikilemi, Feylesoflar gibi bir elit tabaka yoluyla reform yapmak isteyen, duyarlı bir bilince sahip başka pek çok İranlı entellektüelin bu işi hem ulemaya hem de halkın hissiyatına çağrıda

bulunarak gerçekleştirme ümitlerinde yatıyordu. Bu tür yaklaşım, İslâmîleşmiş geçmişle olan azamî devamlılığı sadece geniş anlamda toplum düzeyinde değil, radikallerin kafalarında bile sürdürdü. Bir süre için şaşırtıcı sonuçlar alınmasına yol açtı. Fakat sonunda İranlıların, özellikle de bu yaklaşımın geliştiği batı İran krallığındakilerin, tatminkâr bir Modernleştirme sağlamada nisbeten başarısız olmalarına katkıda bulundu; böylelikle de daha da şiddetli bir devrim talebi uyanmasına katkı sağladı. Olumlu etkileri de, bu arada, devam etti.

Yeni şah, Muzafferüddin nisbeten zayıf kişilikli bir adamdı ve Afganî'nin bir araya gelmelerini sağladığı kişiler az bir süre sonra ondan babasının politikalarını hükümsüz kılmasını istemeye başladılar. Muzafferüddin ise buna meyyal değildi; o da, krallara yakışır tarzda Avrupa'da seyahat etmek istedi ve elbette böyle yapmak için paraya ihtiyacı vardı. Bir süre, ülkeyle ilgili reformlar yapmaya istekli göründü, ama az sonra yabancılara döndü: ülkenin gümrük yönetimine Rus ticaretine sempatisi olan Belçikalı personel getirildi ve 1900'de kuzey gümrüklerinin güvenliğiyle ilgisi olan Rusya'dan borç alınması kararlaştırıldı. Bunu izleyen yıllarda, (İngiltere güney Afrika'da bir savaşla meşgulken) Rus etkisi hızla tırmanmaya devam etti; ki buna, kentlerdeki tüccarlar zaman zaman başkaldırarak, pek çok ulema da şeriatın dahilinde kalmazsa şahın iktidarının hiçbir müeyyideye sahip olmayacağı konusunda açıkça uyararak karşı çıktılar. Fakat 1904'te Rusya, Japonya'yla kısa sürede Ruslar için felâkete dönüşecek bir savaşa girdi. 1905'e gelindiğinde ise, Rus ordularının yenilgisi üzerine, Rus halkı her yerde çarlık mutlakiyetçiliğine karşı başkaldırdı ve 1905'in sonunda da Tahran'ın önden gelen insanları Kacar yönetimine karşı kendi başkaldırılarını başlattılar.

Önceki şahın Modernleştirme girişimleri böylelikle eski düzeni bir kenara atıp yeni haksızlıklara karşı hareketlenmeyi sağlamış görünüyordu, ama bu hareketlenmenin genel bir popüler hareket içinde etkili hale gelmesini yeterince engelleyememişti. Aynı zamanda, Modernleşmiş ögeler, teorik eğilimleriyle gayet liberal planlarla düzenlenmiş ve isteklere karşılık verebilecek şekilde ayarlanmışlardı; ama bütünleyici bağımlılık düzeyinde bile, bu planlarını gerçekleştirebilmek için, Modern kurumlarda yeterince desteklenmemişlerdi.

1905-17 DEVRİMLERİ

Japonya Batı baskısına başka ülkeler kadar maruz kalmış görünüyordu; büyük bir Avrupa gücünü püskürttüğünde ise, dünya, Avrupa'nın yenilmez olmadığı umuduna kapıldı. Bu olay, hemen sonraki yıllarda, Jön Türk devriminde Mısır'da Mustafa Kâmil'in milliyetçiliğinde Osmanlı Türklerine ve Araplara kendi Batı-işbirlikçi yöneticilerine karşı çıkabilecek gücü verdi.

Hindistan'ın kendi kendini yönetebileceği umudunu doğurdu. Farisîler ve Azerîler en çabuk etkilenenler arasındaydılar ve en kısa sürede ve ivedilikle harekete geçtiler. Rusya'daki olaylardan etkilenmişlerdi, ama ivedi işareti, despotik keyfîlikten nisbeten masun olan tüccarlara karşı zorba tavırlar takınan hükûmetten almışlardı. 1905'in sonunda, Tahran'daki bir grup ulema ve başkaları, şahın onlara dokunmaya cesaret edemeyeceği kutsal yere, Şah Abdülazim'in türbesinde *bast*'a sığındılar; halkın desteği o kadar kuvvetliydi ki, şah onların başbakanı kovma ve yolsuzlukları önleme hakkına sahip bir adalet meclisi kurma gibi taleplerini yerine getirmeye söz verdi.

Fakat türbeyi terkettiklerinde, şah sözünü yerine getirmekten vazgeçti; daha da artan kışkırtma üzerine başkent ulemasını bir müddet sonra Kum'a sürdü. 1906 Haziran'ında daha ciddi bir bast meydana geldi. İlk günlerde 5000 kişi türbeye sığındı ve sonunda 13.000 dolayında insan kendisini kamplarda, özellikle de İngiliz Büyükelçiliği topraklarında buldular (burası hanedanın ihanetine karşı onları herhangi bir kutsal yerden daha iyi koruyacak güvenli bir sığınaktı; elbette ki, yeni uluslararası Avrupa hukuku gereğince İngiliz yetkililer mültecileri kabul edip, onların onurlarını korumayı göz önünde tuttukları sürece). Öteki müslüman ülkelerine kıyasla nisbeten dokunulmamış olan esnaf teşkilatları ve yeni siyasî kulüpler, sadece iyi bir düzen temininiyle kalmayıp vatandaşların getirdiği yiyeceğin ve temizliğin uygun dağıtımını da sağlayan öncüler oldular. Tahran'daki hareket, ana taşra kentlerinde, her biri Kacar ailesinin baskısına kinlenmek için nedenlere sahip —ki bazı aile üyeleri (Avrupalıların öne geçmeyi başarmasından önceki günlerin ölçülü tatbikatının tersine) vali tayin edilmiş ve eşi görülmedik bir açgözlülük sergilemişlerdi— varlıklı sınıflar tarafından yakından izleniyordu. Azerbaycan'da, Tebriz'de, Hazar'ın ticaret merkezi Reşt'te, İsfahan ve Şiraz'da sempatik bastlar meydana geldi; bunlardan bazıları İngiliz konsolosluklarındaydı; ki İngilizler genelde kendilerini yardım bekleyen ezilmiş halklara karşı sempatik göstermekte idiler ve özelde yükselen Rus gücünün karşısındaki en âşikar karşı-ağırlık unsuruydular. Artık, sadece bakanların işine son verilmesine değil, bununla birlikte şahlığın harcamalarına ve yönetimine sınırlar getirmek üzere, bir ulusal meclis ve bir anayasa; ayrıca da geçmişte şaha ve valilerine bırakılmış bu çerçevede onları yönetmek üzere bir kanunlar manzumesi ve düzenli mahkemeler isteniyordu.

Bast bir genel greve dönüştü; pazarların hepsi kapandı. Hükûmet bastîleri, yani büyük çoğunluğu tüccar ve esnaf olan [bast'a katılan] insanları (ulema Kum'daydı), zorba askerler tutarak dükkanlarını kırıp yağmalamakla tehdit etti. Ama bastîler, ortak hareketi sağlamlaştırmak için bir komisyon oluşturdular. Avrupaî meşrutiyetçilikten haberdar, modern şekilde eğitilmiş adamlardan oluşan komisyon, gerçekten bir anayasa oluşturuluncaya kadar hızlarını kesmeleri konusunda onları ikna etti. Rusya'daki gibi, bir millet

meclisinin bu temel reformu gerçekleştirmesi ve başka hepsinin bunu takip etmesi bekleniyordu. Ulemadan bazıları bir bildiri yayınlayarak şaha, sadece hoşgörüleri sayesinde iktidarda kaldığı ve gerçek liderin Gizli İmam olduğu yolunda bir hatırlatmada bulundular. Modernleşmeciler, bocalayan şahın da en sonunda kabul ettiği bir anayasa hazırladılar. Bu büyük ölçüde (Avrupalıların model kabul ettikleri) Belçika anayasasının bir kopyasıydı. En önemli hükmü, her ne kadar sınırlı bir seçim hakkıyla oluşturulmuşsa da, bir meclisin bütün unsurlarını içeren ulusal bir meclisi zorunlu kılmasıydı. Seçimler hemen başladı ve meclis, şahın tayin ettiği valilerin zaman zaman seçimleri engellediği taşrada çoğunlukla geciken seçimleri beklemeden, Tahran'da bir nüve oluşturulur oluşturulmaz, çalışmaya başladı.

Tebriz ve Azerbaycan'dan seçilen vekillerin gelişi meclisi makul bir rotaya soktu. Başka hiçbir yerde Modernleşme ve liberalleşme için Azerbaycan'da olduğu kadar büyük bir baskı yoktu. Tebriz aşırı derecede çıkarcı ve keyfî bir vali olan veliahdın bulunduğu yerdi; fakat bununla birlikte, Azerî Türkleri Rus sınırındaki hemşerileriyle bağlantı içindeydiler. Bakü'de petrol bulunmuştu ve (her ne kadar mücavir topraklarında olmasa da) şehirde nisbeten kozmopolit bir hava hüküm sürmekteydi. Çarlık yönetimi altındaki Azerî müslümanlar, Volga Tatarlarından geri kalmayarak, modern imkânların farkına varmışlardı. Osmanlı basınını takip ediyorlardı ve birçoğu Jön Türklerin fikirlerine sempati duyuyordu. Pek çok hıristiyandan daha az radikal olmalarına rağmen, 1905'teki Rus devrimine aktif biçimde katıldılar. Daha sonraları, Rusya'da reaksiyon ortaya çıkıp ateşli devrimciler daha da bastırıldıklarında, Rus Azerbaycan'ından birçok lider Kacar topraklarında süren mücadelenin aktif bir parçası olmak üzere sınırı geçti.

1907'de yeni meclisin ilk meselesi, (Avrupa'da olduğu gibi) şahın harcamalarını sivil bir listeyle sınırlayarak; sözde hükûmet için toplanan vergilerin büyük bir kısmını devlet hazinesine tahsis ederek, ve şahın halihazırda yol açtığı kaçınılmaz malî zorluklardan kurtulmak için ülke içinde borçlanmaya girişecek bir ulusal banka kurarak, dış borç zaruretini ortadan kaldırmaktı. Gelirleri nisbeten az olan pek çok kişi, bu ulusal bankaya sermaye sağlamak için büyük özverilerde bulundularsa da, sonuçta halihazırda kurulu yabancı bankaların etkin muhalefetlerine karşı bir dayanak oluşturacak miktara ulaşılmadı; ne var ki, şahın harcamalarını kısmak daha kolaydı. Ama yeni şahın ortadan kaldırmayı en ziyade kafasına koyduğu da, bu kontroldü.

1907 başlarında, Muzafferüddin Şah yerini oğlu, Tebriz'in ünlü valisi Muhammed Ali Şah'a bırakmıştı ve yeni şah her ne kadar anayasanın altına imzasını atmışsa da ona sadık kalmak amacında değildi. 1907 boyunca, belli-başlı şehirlerde Şah tarafından teşvik edilen baskıcı yerel eylemler aleyhine ve silahların krallık donanmasıyla taşınmasını önlemek amacıyla ayaklanma-

lar ve başka eylemler başgösterdi. Meclisteki en demokrat kesime, Tebriz milletvekilleri, bilhassa daha kapsamlı reformlar isteyen genç (25 yaşında) bir âlim olan Seyyid Hasan Takîzâde öncülük ediyordu. Belediye meclislerine ise bir zaman için Rusya'da uygulanan bir model örnek alınarak, yetki verildi. Demokratlar herkese eşit yasal statü verilmesine taraftardı. Mecliste, daha bir ılımlı ama yine de reformcu eğilime öncülük eden ulema, bu fikre karşı çıktı; demokratlar İslâm'ın esasen demokratik olduğu cevabını verdiler. Meclisteki daha liberal partiyi destekleyen ve sık sık çok mükemmel tebliğler sunan demokratik siyasî kulüpler tüm ülkeye yayıldı. Bunlara muhalefet etmek ve Meclise karşı şahı desteklemek üzere, kimi ulemadan teşvik de gören, karşıdevrimci, şah yanlısı kulüpler de ortaya çıktı.

Ağustos 1907 sonunda, şahın (siyasî açıdan daha az tehlikeli diye tercih olunan) yeni bakanının planlanmış bir Alman borcunun bloke edilmesi için, meclisi Rusya'dan borç alınması konusunda ikna etmeye çabaladığı görülüyor. Bu noktada, bakan suikasta uğradı. Bu olay şah yanlılarını şoke etti ve meşrutiyetçilerin çözülmelerini zorlaştırdı. Böylelikle kazanılan demokratik nüfuz (aynı gün) İngilizlerin Ruslarla Tahran ve Tebriz'in de içinde bulunduğu kuzey Kacar topraklarının tümünde özel Rus çıkarlarını tanıdıkları bir anlaşma yapıldığında teyid edildi. Bu, Ruslarla İngilizlerin Almanlara karşı bir ittifak planladıkları daha büyük bir pazarlığın parçasıydı; ama İran'ın bakış açısıyla, İngilizler, aslında (belki de devletin resmî bağımsızlığı sarsılmadığı sürece) alternatif bir Avrupa gücünün müdahalesi olasılığını ya da rekabetçi bir pazarlık olasılığını hesaba katmadan Kacar teb'alarını tek başına Rus baskısıyla yüzyüze gelmeye terkettiler. Bu arada, siyasî kulüpler şehirlerde gece okulları ve başka hayırsever projeler gerçekleştirirken, meclis de halihazırda yararlananlara karşı adil olduğu kadar hükûmetin ödeyebilme kapasitesine de uygun olacak bir malî reform için, ve meclisin kararlarını dayatmasına vesile olacak bir millî ordu kurulması için detaylı planlar geliştirdi.

Şah, Aralık ayında Tahran'da bir darbeye girişti, ama meclisin başarılı savunmasına mukabil siyasî kulüpler silahla cevap verdiler. Öte yandan, İngilizlerin kabul etmek zorunda kalacakları Rus müdahalesine bahane olacak korkusuyla, şaha karşı olumlu hiçbir şey yapılamadı. Haziran 1908'e gelindiğinde şahın planları daha da geliştirilmişti. Direnişe karşı bir Rus-İngiliz ortak ültimatomu kisvesi altında, şahın subayları Rus olan "Kazak" tugayı, meclise saldırdı. Tahranlılar yeniden karşı koymaya can atıyorlardı, ama önderleri onları şahla önerilen anlaşmaları kabul etmeye ikna etti. Bir gönüllü, eğer eve savaşmadan giderse karısının yüzüne bakamayacağını söyleyerek kendini vurdu. Rus komutan, bunu takiben, önde gelen meşrutiyetçileri ya tutukladı ya da dağıttı ve şehirde sıkıyönetim ilan etti. Ama meclisin ulusal barış ordusu yoksa, zaten reforma uğramamış yönetiminin güçlükle birini tedarik edebildiği şahın da olamazdı. Osmanlı ya da Mısır'ınkiyle karşılaştırıldı-

ğında, loncaların nisbî bütünlüğünün bir nedeni, despotizmin nisbeten zayıflığıydı. Kazak tugayı Tahran'a hâkim olabilirdi, ama ülkenin geri kalan kısmına karşı şahın sadece yağmalanmış ve tahrip edilmiş aşiret birlikleri vardı, ki bunlar ülkeyi uzun süre boyundurukları altında tutamazlardı. Tebriz kahramanâne bir şekilde aylarca direndi ve bir Rus işgaliyle bu duruma son verildiğinde, kilit konumdaki öteki kentler ayaklanmış ve iç savaş genel bir hal almıştı.

Bu arada, mülteciler Avrupa kamuoyunu devrim fikrinden yana kışkırtmaya çalışıyorlardı. Devrimciler, Avrupalıların ve müdahale için bir bahane yaratılmasaydı tüm bunlar olmazdı düşüncesiyle özellikle İngilizlerin iyiniyetine dayanarak, savaş boyunca yabancılara şiddet kullanılmasını önlemeyi başardılar; ve aslında o zamanlar her ne kadar çok sayıda Rus birliği yabancıları korumak amacıyla, ne olur ne olmaz diye getirilmişse de tam bir Rus müdahalesinin bizzat Rus hükûmeti içerisindeki müdahale aleyhtarı hizip tarafından engellenmiş olduğu gözüküyordu. Sonuçta, 1909 senesinde, güney aşiretlerine mensup kişiler ve Reşt'teki meşrutiyetçiler şahın karşısındaki güçlere katıldılar; Tahran'ı ele geçirdiler ve (Rusya'ya kaçmasına izin verilen şahı devirdiler).

Kendi arkadaşı olan müçtehidlere ters düşüp, anayasa aleyhtarı tahriklerde bulunan önde gelen bir müçtehidin de içinde bulunduğu bazı göze çarpan şahçılar öldürüldüler. Ama, şöyle ya da böyle, eski yönetici kesime, meclisle işbirliği yaptıkları sürece dokunulmadı. Bu, kısmen Avrupa (ve Rus) kamuoyuna duyulan saygıdan, kısmen de Abdülhamid'in ordusunun ve bürokrasinin Jön Türklere sağladığı gibi, ihtiyaç duyulan pratik eğitimle yeni bir sınıf teşekkülüne muhtaç olunmasından kaynaklanıyordu. En yeni şah meclisin seçtiği bir naibin altında önemsiz bir konumda ise de, saray, yönetimi denetim altında tutan temel bir özerk güç olarak kaldı. Devrimin getirdiği yeni kişilere, meclis çoğunluğu tarafından bile her zaman güvenilmiyordu. Her hâlükârda, eski yönetici aileleri yerlerinden etmeye kalkışmadılar. Meclis kendini onların arasından "liber olanları tercihe sevketti ve tarzlarını değiştirmeye çalıştı. Bu meşrutiyetçilerin Avrupalı dostlarının onlara sunduğu "kuvvetler ayrımı" doktrini bağlamındaydı: mahkeme ve kabine, iktidarı yasamayla paylaşacak, fakat onun yerine geçmeyecekti.

Bu halde bile yönetim tarzı bir şekilde değişti. Anayasa uyarınca atanan memurlar, bürokrasiyi kurarak ve daha önce başka yerlerde de olduğu gibi toprak sahiplerinin lehine olan yerel sorumluluklara dair eski kalıpları bozarak, Modernizasyon çabalarına karşılık verdiler. Bu bazan beklenmedik sonuçlara yol açtı; ama keyfî valilerin zorbalığı son buldu. Merkezî bir güç oluşturmak amacıyla, (ki özellikle Ruslardan uzak olan güneyde) demokratlara sadık kalacak olan yeni bir *jandarma* yetiştirmek üzere İsveçliler getirildi.

Malî durumu ıslah etmek için ise Amerikalılar getirildiler ve kendi özel malî *jandarma*larını oluşturmak gibi geniş güçler elde ettiler.

Amerikalıların çabaları Rusların sabrını taşıracak derecede başarılı görünüyordu. 1911'den itibaren Rus çarlığı sıkı bir kontrol altında kendi iç devrimci hareketini yaşadı ve İran'daki ihtilâl çabalarıyla uğraşmaya da hazırdı. İlk olarak, eski şah tarafından yapılan, fakat başarısızlıkla sonuçlanan bir saldırıyı malî yönden destekledi. Daha sonra Amerikalıların kovulacağına dair bir ültimatom yayınladı. Amerikalılar Avrupa kolonisinin tepkisini, Batılı diplomatlara uygun olmaktan ziyade İran hükûmetinin çalışanlarına uygun bir protokol takip ederek Batı dayanışmasını kırmaları yüzünden çektiler; ve reformlarından dolayı ayrıcalıklara kapı açmayı reddederek kabineyi ve saray ailelerini gücendirdiler. Ruslar ültimatomları gereğince tam bir işgale başladığında Avrupalılar lâkayt davrandılar. Kabine de Amerikalı malî uzmanları feda etmeye pek istekli görünüyordu; sadece meclis ve halk onlardan yanaydı. Meclis sağlam vaziyetini korudu (sadece bir noktada bir yurtsever kadınlar derneği meclise daldı, ve aniden erkekleri tarafından gözardı edilemeyecek bir meşrutiyetçi coşku gösterisinde silahları salladı). Meclisi dağıtmak ve bundan böyle ülkeyi Rus silahlarıyla destekli ve dar bir yasal yapıya sahip bir kabine yoluyla yönetmek gerekiyordu.

Birinci Dünya Savaşı boyunca, savaşan Avrupalılar, Kacar topraklarını başka yerlere ulaşmak için bir geçit olarak gördüler. Almanlar (ve Osmanlılar), eğer Afganistan'a doğru yeterli bir takviye elde edebilirlerse, Osmanlı halifesinin şahsında temerküz eden İslâm birliği hissiyatı adına Hindistan'da bir başkaldırı çıkarmayı ümit ediyorlardı. İngilizler ve Ruslar, İran'ın kontrolünü, böyle bir hareketi önlemek için bir esas ve kendilerinin Osmanlılar aleyhine hareketlerine taban olarak görüyorlardı; ülkeyi, kendi aralarında açıkça kuzey ve güney olarak böldüler. Bu arada, daha demokratik meşrutiyetçilerin, ya da yeni yeni denildikleri üzere milliyetçilerin çoğu, Rus işgalindeki Azerbaycan'dan kaçan devrimciler gibi, İstanbul'a kaçarak Jön Türklere sığındılar. Uzun sürmeden, bölge yeniden —bu sefer hem kaotik, hem de tahripkâr— bir iç savaşa girdi. Milliyetçiler, Kirmanşah'ta, Almanların ve Osmanlıların koruması altında bir hükûmet kurdular ve Tahran'daki İngiliz—ve Rus—destekli "ılımlı" otoritelere ve şahçılara karşı onları destekleyen İsveçli subaylar yönetimindeki jandarmalar kadar aşiretlerin de bulunduğu güneyin çoğu bölümünü kontrol altına aldılar. Ama Osmanlıların kafası karışıktı; Almanlar uzaktaydı, aşiretler huzursuzdu ve jandarma da kısıtlı vergi kaynaklarından dolayı pek beslenemiyordu. 1917'ye gelindiğinde, İngilizler ve Ruslar hemen hemen kontrolü ele geçirdiler. Büyük Rus devrimi başladığında, yeni (ılımlı sosyalist) Rus hükûmeti Kafkasya ve İran'la ilgili isteklerini dondurmayı gerekli gördü. Rus baskısının kalkmasıyla, Tahran'da bir süre için milliyetçi bir kabine iktidarı ele geçirdi ve hatta güneyde İngilizlerin

ordugâhı milliyetçi bir ümidin kabarmasıyla kuşatıldı. Fakat, kıtlıkla geçen bir kış sonrası, 1918 sıralarında, İngilizler, kontrolü yeniden ele geçirdiler ve Rusların kuzeydeki yerini aldılar; ki gerçekte burası, çarlık sınırlarına geçerek Rus devrimine karışmalarını sağladı.

TATAR CEDİDÎLER VE RUS DEVRİMCİLİĞİ

Savaşın sona ermesiyle birlikte Britanya imparatorluğuna karşı da, bizzat kendi ülkesinde, Kafkasya ve İran'la ilgili taahhütlerini dondurması yönünde büyük bir baskı husule geldi.1909 boyunca, İngilizler makul yerel rejimler kurmaya çalıştılar. Tahran hükûmetiyle, özelde milliyetçilere karşı, daha "ılımlı" meşrutiyetçileri iktidarda bırakacak, ve kapsamlı bir askerî işgali gerektirmeden etkili bir İngiliz korumacılığı sağlayacak olan bir antlaşma hazırladılar. Fakat tüm başarısızlıklarına rağmen, Farisî devriminin ruhu, bir Avrupa korumacılığına katlanmayacaktı; ve şimdi de Rus devrimi İngiliz taleplerine karşı direnişi daha olası kılan bir rotaya giriyordu.

Rus imparatorluğundaki hâkim müslüman halk olarak Tatarlar, bu arada, bağımsız Farisîlerinkiyle manidar şekilde ters düşen bir yol izlemekteydiler. Farisîlerin politikası ve devrimi, Rusya'ya ve Batıya olan bağımlılığı çerçevesinde gerçekleşmişti. Ama Tatarlar, genel Rus siyasî hayatına katılmak için bunu uygun buldular; ve sınırlı fakat önemli ölçüye kadar, imparatorluktaki diğer müslüman halkları da beraberlerinde taşıdılar.

Ruslar, Batı çemberi içerisindeki kararsız durumuyla birlikte, uzun süredir, halihazır toplum ile olabilecek toplum arasındaki farkın bilincindeydiler. Devrim olasılığı, başka hiçbir yerde gençliğin düşüncesi önünde böylesine gerçekleşmeyecek vaatler verircesine sallanmıyordu. Tüm bir idealist görüşler yelpazesi ortaya çıktı: bazıları ondokuzuncu yüzyılın tipik batı Avrupa liberalizmince sağlanabilecek olandan daha manevî bir geleceğin üzerine tesis edileceği bir miras olarak, doğu hıristiyan Ortodoksluğunun taşıyıcıları olarak, Slavların dünya üzerindeki misyonuna vurguda bulunan nisbeten tutucu bir inanca sarıldılar. Tüm bu görüşler, en coşkulu Batılılaşmacıların ve fütürist devrimcilerin ümitlerine kadar uzanıyordu. Fakat, reaksiyonun başlamasından hemen sonra gerçekleşen 1905 Devriminden beri Ruslar Çarlık rejiminden pek bir olumlu beklenti içine girmemişlerdi ve bir tür devrim, gelecek için yegâne ümit olarak sessizce belirdi.

Genç Rus entellektüelleri ondokuzuncu yüzyıl sonralarında, batı Avrupa'daki muhaliflerinden daha ihtiraslı bir şekilde, özellikle devrimci fikirler edinme eğilimindeydiler. Doğu Avrupa, Avrupa'da kendine özgü bir yolda ilerleyerek, fakat çok da kendini kaptırmadan, teknikalist modernliği özümsemede özel ikilemlerle karşı karşıya kaldı. Rus otokrasisi, modern teknikleri ordusunda ve idarede kullanırken bile, yerleşik ayrıcalıklı sınıfları, özellikle

de geniş toprak sahibi asilleri doyuruyordu. Eğitim görmüş gençlik, yeni Batılı hayat tarzının entellektüel ve sosyal formlarına tamamıyla maruz kalmıştı ve batı Avrupa standartlarına göre elim derecede fakir köylülerin sempatilerini kazanırken, kendi enerjilerine göre nisbeten daha Modern işler ve özellikle de siyasî çıkışlar buldular. Dahası, modern fikirler yüzyılların evrimine bağlı olarak değil, tüm eski kavramlara meydan okuyan bir güçlü yeni hakikat sistemi olarak ortaya çıkarılıyordu. Modern ideallerin ve kapasitelerin geniş potansiyellerinden yararlanmak için, halihazırdaki düzenin devrilmesi ihtiyacı, aşağı-yukarı her ilgili genç adamın bilincine yerleşmişti.

Yüzyılın sonuna gelindiğinde, devrimcilik, çarlık yönetimini devirme tehdidi taşıyan önemli bir siyasî gerçeklik haline gelmişti. 1905 Devriminden sonra da, programları yavaş yavaş billurlaştırıldı. En ölçülü formunda, Avrupa'nın burjuva liberalizmi tarzında anayasal bir demokrasi çağrısında bulundu. Daha bir sosyal eksende düşünen devrimciler, en büyük istifadeyi köylülerin sağlayacağı birşeyi, iktisadî sınıf ayrıcalıklarının tamamıyla ortadan kalkmasını istediler. Hatta bazıları, yaptırım mahiyetindeki tüm siyasî zorlama biçimleri için gönüllü işbirliğinin yerini alacak radikal bir anarşizm arayışı içindeydiler.

Genç Volga Tatarları (ve daha az ölçüde Kırım Türkleri) kendileriyle ilgili bu karışıklıktan kaçamadılar. Ondokuzuncu yüzyıl sonlarına dek, evrensel insan özgürlüğü ve eşitliğine ve de radikal sosyal reform ihtiyacına dair fikirlerle dolu Batılılaşmacılar ve devrimciler, ulemanın dar sınırlarının ötesinde bir dünya olduğunu anlamaya başlayan genç müslümanları kendi çizgilerine doğru çektiler. Hakikatı Slav halkının hususî malıymış gibi görme eğiliminde olan, Slav Ortodoksluğunu ihya gayretindeki kesim, aynı doğrudan çağrıda bulunamadı. Ama, kendilerini benzer şartlarda bulan müslümanlar, böylesi bir görüşün, ihya edilmesi gerekenin İslâm, özelde İslâmî dünya misyonunun seçilmiş bayraktarları olan Türk halklarının İslâm'ı olduğu gibi bir versiyonunu geliştirdiler. Ama hem devrimcilik hem de Türkçülük, tüm müslümanların öncelikle kurtulmaları gereken hâkim Rus sosyal ve iktisadî düzeni karşısında çekilen bir ıztırap duygusunun rengini almıştı. Çünkü Volga Tatarları, her ne kadar teknik açıdan ilerlemiş olsalar da, kendilerini siyasî ve psikolojik açıdan hâlâ Avrupa'ya karşı ittifak halinde buldular ve imparatorluğun daha az gelişmiş olan müslüman halklarıyla ve hatta Rus imparatorluğu dışındaki Osmanlı Türkleriyle kendilerini özdeşleştirdiler.

Ondokuzuncu yüzyılın başlarında, Volga Tatarları kendi sosyal âdetlerine biçim verdiler ve hatta Buhara ve Semerkant'ta temsil edilen geleneksel modeller üstüne kurulu, diri ve gelişim içinde bir eğitsel ve entellektüel hayat oluşturdular. Ticarî ve hatta endüstriyel alanda Batı yayılmacılığı dalgasından etkilenirken bile, kadınların örtünmesini istediler ve Batı düşüncesini

araştırmaya kalkışanlara eziyet ettiler. Böyle bir kültürel politika kısmen onlara en önemli pazarlara katılımlarında ivedi bir ticarî avantaj sağladı, ve onun taşıdığı eskiden miras kalan yazılı gelenek ile idealler ve normlar arasındaki farklılığa da cevap teşkil etti: müslümanlar, hıristiyan Rusların yapabildiği gibi, Garp edebiyatını ve felsefesini kolayca benimseyemediler, ve tam tersine müslüman kimlikleri dolayısıyla, ilahî temeller üzerine bina edilmiş kendi cemaatlerinin kültürel dayanışmasını koruma noktasında büyük bir baskı altındaydılar. Ama politika uygulanmaya başlayınca kesin sonuçlar elde edildi. Tatar toplumunun nisbeten modern kesimi oldukça azdı: tâcirlerin tersine, göçmen hıristiyanlar lehine hükûmet tarafından daha az verimli topraklara sürülen köylüler, Rus köylerinden daha fakirdiler ve belki de okur-yazarlarının daha çok olmasına rağmen daha az aydınlanmışlardı; endüstri sektöründe çalışmak üzere son olarak kasabalara göçenler kendilerini hıristiyan işçilerden uzak tuttular. Kendilerine pek ustalık istemeyen işler verildi ve hiç talim-terbiye görmediler. Bu yüzyılın sonlarına doğru, tâcirler bile hıristiyan olmadıkları için, resmen ayırımcılığa maruz kaldılar. Özellikle 1880'den sonra, Türkistan'daki avantajlı başlangıçlarının ciddi yatırım haklarının ellerinden alınmasıyla sona erdiğini gördüler. Entellektüel açıdan daha Batılılaşmış Rus sanayicilerinin çok daha hızlı modernleşmeleri, Volga bölgesinde bile Tatarları hissedilir derecede dezavantajlı duruma sokuyordu. Teknikalist bir görüşün tam bir uyarıcılığı olmadan, endüstrileri, eskimiş metodlarla tıkanıyor ve rekabet yüzünden kapanıyordu.

Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısının başlarında, Modernleştirmeye yönelik çabalar gittikçe popüler hale geldi ve yüzyılın sonuna gelindiğinde, kent çevrelerinde hâkim duruma geldi. Tatarlar eğitsel terbiye metodları üzerinde yoğunlaştılar. Eski tarzda Kur'ân öğretimine karşı çıkanların alâmet-i fârikası halini alan popüler bir usul, yeni, *cedîd* diye isimlendirildi; bu usulün savunucularına ve buna binaen genelde Modernistlere, "Cedidîler" denildi. Cedidîler sadece Kur'ân öğretme tarzları ile değil fakat edebiyata, bilime, sosyal hayata ve iktisadî faaliyete yönelik tüm yaklaşımları ile de "yeni"ydiler. Türkistanlılar taklitten vazgeçip, yalnızca müslüman ibadet sınırlamaları içerisinde ve bir Tatar linguistik formunda, Rus tarzıyla neredeyse tam anlamıyla bütünleştiler. Cedidîler, gazetelerde ve edebiyatta belli bir ortak Türkçe standardı mı, yoksa her halk için ayrı bir lehçe mi kullanılması gerektiği noktasında kendi aralarında ihtilâflıydılar; Osmanlı modellerinden daha çekici olan Rus modellerinin etkisiyle, sonuçta lehçe kazandı. Yine Cedidîler arasında siyasete dair yeni tavırlar oluştu; 1885 gibi erken bir vakitte bile, bir tür devrimcilik öne sürüldü.

Volga Tatarları, Rus nüfusu içerisinde kendi inançlarının özgürlüğünü arayan köylüler olarak, işadamları olarak, ve son olarak da emekçiler olarak gittikçe çoğalıyorlardı. Ama kendi öncü tabakaları her ne kadar "gelişmiş" ol-

sa da, Rusların arasına kolayca karışamadılar. Kendileri İslâm cemaatıyla dayanışmalarını yıkabilmiş olsalardı, yine de baskın Ruslarla yarış içinde bir grup olarak, başlangıçtan beri var olan handikaplarını unutmalarına izin verilmezdi. Tatarlar, bu yüzden, kendilerini imparatorluğun diğer müslüman halklarıyla birlikte aynı kaderi paylaşır durumda buldular ve onlar arasında liderliğe soyundular. Tatar Cedidîliği, bu halklar içindeki Modernleşme ögesi dolayısıyla, neredeyse tümüyle benimsendi. Ama bu, önde gelen Tatar sınıfları arasındaki egemen bakış açısı olmasına rağmen, diğer yerlerde sadece çok dikkatli bir azınlık tarafından temsil ediliyordu. Fakat, fazla zaman geçmeden, Ruslar karşısında bütünleyici şekilde bağımlı, "sömürge"-tipi toplumlar oluşturmuş halkların çıkarlarının, bütün zorluklarına rağmen, iktisadî dilimin Avrupa tarafında kalan Tatarların çıkarlarından çok ciddî şekilde ayrıldığı kesinlik kazandı.

Bu, özellikle Türkistan'da ve onun kuzeyinde kalan Kazakistan steplerinde gayet âşikardı. Türkistan'ın iktisadî tahavvülü gitgide tamamlanmaktaydı: Rus işgali altında, demiryolları gibi teknikalist unsurlar, bağımsız İran eyaletlerinden daha yoğun şekilde Türkistan'a girdi—her ne kadar demiryolları Rus işçiler tarafından işletiliyorsa da. Özellikle Fergâna'da yukarı Sîriderya vadisinde ve de Amuderya vadisinde, özerk Hanlığın sınırları içinde ya da dışında, ve hatta plato eteğindeki Türkmenistan demiryolu hattı boyunca, pamuk ekimi baskın hale geldi: yüzyılın sonuna gelindiğinde, Türkistan'dan yapılan ithalat ve ihracatın miktarı, asıl Rusya'dan yapılandan, nisbeten daha büyüktü. Kazakistan neredeyse radikal biçimde tahavvüle uğruyordu: hayvancılığa dayalı bir ekonomiye sahipken, Rus göçmenleri tarafından tarımsal bir bölge haline çevrilmekteydi. Oysa ki Türkistan'da ayrıcalıklı zümre olarak nisbeten az sayıdaki Rusların yeni ekonominin daha teknik ameliyelerini gerçekleştirmek üzere ileri sürülmelerine yeterince tepki varken, kötü bir senede sürülerin mahvolduğu Kazakistan'da (ve de Kırgız dağlarında) Rusların gelişi, vahşice en fakir alanlara itilen çobanlar için kitle halinde açlık demekti. Bazan yaptıkları gibi, baş kaldırdıklarında, kıtlığın yerini katliam ya da sürülme savaşımı aldı. Bu yerler için en büyük sorun, teknik bakımdan gelişmiş Rus ahalisinin rakibâne mevcudiyetiydi. Ve bu problemle tam anlamıyla ilgili olmaktan uzak bulunan Tatarlar, bizzat ona katkıda bulundular. İmparatorluğun bazı bölgelerinde, diğer müslümanları yerlerini terkten korkmaya mecbur bırakan, nisbeten daha gelişmiş ahali, çoğunlukla Tatar köylüleri oldu.

Kazan'ın entellektüel telaşına karşın, Buhara ondokuzuncu yüzyıl boyunca Hindistan'dan, Çin'den ve bizzat Volga'dan öğrenciler çekerek; Sünnî ortodoksluğunun dünya merkezi olmaya devam etti. Onun bilge ve şeriat şuuruna sahip uleması Rusları kâfir diye dışladılar, ama onlarla siyasî anlaşmalar yapmayı da ihmal etmediler; Tatarlar arasındaki yeni eğilimlere ise çok az dikkat ettiler. Bilhassa özerk bırakılan Buhara eyâleti içerisinde, ulema bek-

lenmedik ölçüde güç kazandı. Ancak 1905'ten sonra, ve 1905 Devriminin getirdiği siyasî olasılıkların daha da farkına vararak, daha etkili eğitim ve daha geniş görüş arayışları içinde çok az sayıdaki Türkistanlı entellektüelden ziyade Tatar Cedidîlerine katıldılar. Bu gibi müslüman entellektüel heyecanları Tatar kolonilerine bağımlı halde husule getiriliyor ve buna karşılık soğuk karşılanıyordu.

1905'ten sonra, önde gelen Tatar Cedidîleri Rus imparatorluğunda siyasî liberalleşme istemeden fikirdaş oldukları hıristiyan kesim arasında bulunan anayasal demokratlara katıldılar. Genel isteklere sadece, Tatar tâcir sınıfının doğal önderi olacağı, tüm Rus topraklarını kapsayan özerk bir müslüman kültür rejimi ihtiyacını eklediler. Bir süre için onlar ile diğer Cedidîler, ki hâlâ sıkı şekilde bölgesel çoğunluklarını koruyorlardı; yerel özerkliği, hatta Rus imparatorluğu boyunca toprağa dayalı olmayan bir özerklikten ziyade millet olarak sırayla Rus milletinden bağımsız olmayı arıyorlardı. Bu temel yaklaşım farklılığına, son olarak anayasal demokratları söz konusu arkaplâna iten diğer partilerin mevcudiyeti eklenebilir.

Yirminci yüzyılın başlangıcında, batı Avrupa'daki Marksist işçi hareketlerinden etkilenen Marksist bir sosyalist hareket, her ne kadar radikal idiyseler de, tüm eski devrimci hareketlere rekabet ediyorlardı. Marksistler teknikalize bir toplumda, daha tarımsal teknik-öncesi toplumları belirleyen sınıf ilişkilerinin yerini, ister istemez, iş sahibi kişiler olarak Modern makinalara sahip olanların tüm kişilerle ortak ilişkisinin alacağını öğrettiler (ki, tüm Modern sosyal kudretin maddî kaynağı olan şeyin kontrolü burada yatıyordu); o halde ve toplum içinde bu makinalar ve tüm üretim araçları malî manipülasyonlarda şanslı ya da maharetli az sayıda ayrıcalıklı kişi tarafından değil, makinaları çalıştıran insanların ortak kütlesi tarafından kontrol edilecekti. Geçmişin yüksek kültürünü taşıyan tüm eski sınıfların yerlerinden edilmeleri ile geleceğin yeni kültürü, bir sınıf kültürü değil, herşeyi yeniden inşa eden bir beşerî kültür doğacaktı.

Dün köylü olup bugün yeni teknikleşmiş sanayilerde ücretli-işçi olarak çalışan ve sayıları hızla büyüyen kitle, kendisini hem eski köy hayatlarından arta kalan sosyal garantilerinden, hem de onlarla güçlü işverenleri arasındaki düzeni sağlayabilecek pek çok alt-düzey kent kurumlarından yoksun halde buldu. Sendika teşkilâtı şiddetle engellendi; köye dönemeyeceklerinden, böyle bir sistemden mahrum bu insanların ellerinde sadece ümitsizliğin pazarlık gücü kalıyordu. Geçmişle olan karşıtlık, Britanya'da sanayileşmesinin ilk yıllarında yaşanandan daha ani ve daha külliydi. Başka herhangi bir sınıfın durumundan daha dikkat çekici olarak, modern sanayi işçilerinin durumları, sosyal ilişkilerin daha önceki evriminden ayrılmış vaziyetteydi. Bu yüzden, pratik kaçınılmazlıkları, eğitim görmüş devrimcilerce yeni Batılı fikirlerin

toptan kabulü içinde algılanan, geçmişle teorik bakımdan bozuşmayla iyi bir uyum sergiliyordu. Ücretli-işçiler, bir müddet sonra, gittikçe artan sayıdaki Marksistlerden ustaca ve iyi bilgilenmiş şekilde, teorik bir yönlendirme gördüler. Ki, Marksist tez, eğitim görmüş gençlik arasında oldukça inandırıcı bulundu. Öğretide hayli dinamik bir tarihî potansiyele temas edildiğini kanıtladı. Ki, herhangi bir modern ekonomiye hükmeden makinaları ilk etapta kontrol eden ve aynı zamanda eski düzenden bir çıkarı olmadığından dolayı devrimci bir reorganizasyondan kaybedeceği birşeyi de olmayan, elbette sanayi işçileriydi; bundan dolayı, aynen makinaları önünde oldukları gibi —hak ve imtiyazlarda eşitliğin sağlanacağı— yeni, hakça bir düzeni yaratacak olanlar da sanayi işçileri olmalıydı.

KOMÜNİSTLERİN ZAFERİ

Hem Tatar yönetimine, ve hem anayasal demokratik politikalara bizzat Modernleşmeciler, yani Cedidîler arasında karşı çıkılması, ilk önce Azerbaycan'da vuku buldu. 1904 Aralık'ında, Marksist parti, Bakü petrol alanlarındaki kârlı şirketten daha iyi şartlar temin etmek için Azerî işçilerin, orada oldukça kabarık sayıda bulunan Rus ve Ermeni işçilerle birlikte katıldıkları bir genel greve öncülük etmişti. O vakitte bir Marksist Azerîye neredeyse hiç rastlanmıyor gibiydi. Fakat 1905 Devriminden sonra, genel bir siyasî ilgi başlamış, yerel Azerî partiler Marksist sosyalist bir eğilimle beraber gelişmişlerdi. Bir Marksist Azerî parti, fabrikalar ve petrol alanları gibi iktisadî kurumların kollektif sosyal kontrolü için olağan bir programla, Bakü'deki Azerî ücretli-işçileri arasında çok popüler hale geldi. Geniş dairede Rus yönetimindeki Azerîler arasında, en güçlü parti, Marksist partide bulunmuş ve şimdi de Osmanlı Jön Türklerine de sempati duyarak tüm müslüman eyaletler arasında federatif birlik öngören bir programa sahip insanlarca kurulan Müsavat (yani Eşitlik) Partisi olageldi.

1917'de tüm Rus imparatorluğundan müslümanlar, çarın düşmesiyle başlayan yeni devrimci dönemde ortak isteklerini ifade etmek üzere bir araya geldiler. Fakat Tatarlar, müslüman Türklerin ve hıristiyan Rusların siyasî açıdan büyük ve muhtemelen burjuva bir cumhuriyet oluşturacağı bölgesel-olmayan bir kültürel rejim fikrinde ısrar ederek, diğer ulusların yerel bölgesel özerklik isteklerine karşı inatla ayak direndiler. Sonuçta, Tatar liderliği ötekilerce reddedildi ve hatta müslüman eylem birliğinden aslında vazgeçildi. Azerîler içinse, tek alternatif liderlik kaynağı, Tatarların yerini alacak kadar güçlü değildi. Hızla dağılan imparatorlukta, her müslüman halk artık kendi kaderini arıyordu. Fakat Tatar liderliği tüm Cedidîlere, münhasıran anayasal demokratlar olmasa bile, kendi kaderlerini Rus ideolojileri ve partileri uyarınca aramalarını öğretmişti. Bu vâkıa, aynı zamanda daha başka temel gelişmeleri kolaylaştırdı: imparatorluğun tüm müslüman halklarının nihaî olarak

yeni (ve burjuva olmayan) bir Rus cumhuriyeti hudutları içerisinde korunması.

1917'ye gelindiğinde, Marksistler iki partiye bölündüler. Biri, gerçekte, daha ölçülü şekilde nihaî bir işçi sosyalizmi arayışındaydı, ama bunun çalışan sınıfların gerekli sorumluluğu üstlenmeyi öğrenmesiyle tedricen kurulmasını bekliyordu. Devrimle iktidara geldiğinde, ortak Rus çıkarları uğruna, Alman güçlerine karşı yürütülen savaşı devam ettirmek istiyordu. Volga Tatar liderliği bir müddet sonra, anayasal demokratlar sahneden çekildikçe, ittifaklarını bu ılımlı sosyalistlere doğru kaydırdılar. Fakat en sonunda kendisini "komünist" diye adlandıran Marksist parti, uzlaşmayı reddetti ve (tüm an'anevî ölçülü varsayımların gerçekleşmediği ve herşeyin olası gözüktüğü devrimci bir durumda) Rus askerlerinin ve ücretli-işçilerin ve hatta pek çok köylünün bağlılığını kazanarak çok etkili bir biçimde toplumu yeniden şekillendirdi. Neye mal olursa olsun, savaşın bitmesini sağladı ve ivedilikle toprak sahipliği kavramını yok ederek, 1917 sonunda, memurların, yöneticilerin ve toprak sahiplerinin otoritesini hiçe sayarak ordu birimlerinde, fabrikalarda ve köylerde *ad hoc* yerel meclisler (sovyetler) kurma esasına dayanarak iktidarı ellerine geçirdi. Böylesi bir politikanın halktan kaynaklanan ruhuyla tutarlı biçimde, kozmopolit teorisiyle tutarlı olmasa da, imparatorluğun tüm uluslarına kendi rejimlerini kurmayı ve hatta Rus sovyetlerince oluşturulan yeni cumhuriyetten tamamıyla ayrılmayı bile vaat ettiler.

1918 başlarına gelindiğinde, değişik müslüman uluslar daveti kabul ettiler ve kendi Cedidîleri, ulemayla gergin bir işbirliği içinde, bir özerklik veya bağımsızlık gösterisi üzerinde anlaştılar. Fakat tüm bu alanlarda, fabrika, demiryolu ve petrol işçileri ve hatta köylülerin oluşturduğu önemli bir Rus nüfusu vardı. Valiler, memurlar ve fabrika sahipleri kendilerini gayet âciz buldular (elbette şurada veya burada kan dökerek korunan, güçlü karşı-devrimci önderlik yönetiminde bir arada tutulan çarcı Rus ordusunun bakiyelerini saymazsak); fakat yeni Rus sovyetleri, kendilerini bağımsız müslüman yönetimi altındaki toplumlara katılmış vaziyette bulmak istemiyorlardı. 1918 başlarında Rusların çoğunlukta oldukları hemen her yerde, Sovyetler tarafından, prensipte komünistlerin öncülük ettiği darbeler yapıldı. Her yerde, hem iktisadî hem siyasî uygulama için elzem teknik imkân ve araçlar, esasen azınlıkta oldukları yerlerde bile bu yüzden avantajlı durumda olan Rusların ellerindeydi; ve ulema modern yönetim aygıtlarını işletmeye kabiliyetli yegâne müslümanlar olan Cedidîler yerine—tüm Ruslar birbirine benzediğinden—herhangi bir Rus rejimine güvenmeyi tercih etti. Müslüman cumhuriyetlerinin çoğu, kısa sürede, sovyetlerin komünist sistemi içinde eritildiler.

Azerbaycan ilk bakışta değişik bir kadere sahip göründü. Kafkasya'nın güneyindeki sair bölgelerle birlikte, Azerbaycan da, bir süre, Osmanlılara kar-

şı cephe alan birkaç çarlık ordusu bakiyesi tarafından kontrol edildi. Fakat 1918 Mart'ında Bakü'de bir komünist-sovyet darbesi oldu (ki darbe süresince, Rus işçiler Ermenilerle birleştiler ve eski düşmanlıkların patlak vermesiyle, Azerî işçileri öldürdüler). Bunu takiben, Bakü'deki komünistler Hazar denizinin en önemli İran limanı olan Anzali'deki son çarlık Rusya'sı askerleri çekildiğinde, İran için sosyalist bir ideali benimseyen daha radikal milliyetçilere yardım ettiler. Çarlık ordularının ortadan kaybolmasıyla birlikte, eski Rus Azerbaycan'ının geri kalan bölümünde Müsâvat partisi bir Azerî cumhuriyeti ilan etti; yaz sonunda da Osmanlı birlikleri Bakü'de bile bu partinin iktidarını tesis ettiler. Bu noktada, İngilizler Anzali milliyetçilerini bastırmak ve ardından seferlerini Osmanlıları safdışı etmeyi planladıkları Bakü'ye döndürmek üzere İran'ın kuzeyi kadar uzak mesafelere değin hareket ettiler. Fakat 1919'da İngiliz askerlerinin bölgeden hepten çekilmeleriyle birlikte, kontrol Müsâvat yönetimindeki Azerî hükûmetine kaldı. Parti bu kontrolü devam ettiremedi. Cedidî asıldan gelen, sosyalistçe-düşünen kurucuları ile, müslüman köylülerin topraklarına el koymaya çok az eğilimli oldukları kırsal kesimlerin yönetimini üzerlerine almaları gereken toprak sahipleri arasında ikiye bölündü. Eski Osmanlı sınırları dışında maceralara giremeyecek kadar meşgul haldeki Atatürk Türkiyesi'nden hiç destek göremediler ve sonraları, onlara silah gönderebilen Rus komünistlerle bağlaştılar. Çoğu Şiî olan ulema, neredeyse Sünnî Osmanlı devleti tarafından yutulmalarına yol açacak sekülarist ve Türkçü-milliyetçi görüşlere sahip Müsâvat Cedidîlerine yoğun bir güvensizlik duyuyordu. Daha sonra, Bakü'deki Rus ve Ermeni ücretli-işçileri, kilit teknik konumlara yerleşip kendilerini sovyet rejimini yenilemek için sabırsız gibi gösterdiklerinde, hükûmet Rus komünistleriyle açık görüşmelere başlamaya zorlandı ve en sonunda 1920'de, pek çok kişinin yararına, Azerbaycan federe bir sovyet cumhuriyeti olarak Rus Sovyet Cumhuriyetine katıldı ve iç düzeni bu şekilde temin edildi.

Komünistler, Anzali'deki milliyetçilere ve yakınındaki Reşt'e Bakü'den yardım gönderdiler. Fakat burada neredeyse hiç yerleşik Rus yoktu ve, nisbeten az teknik araç-gereç ve herhangi bir kökenden gelen nisbeten az sayıda ücretli-işçi vardı. Çarlık sınırının kuzeyinde bulunan tipte hiçbir yerel sovyet yönetimi olamazdı. Burada, ayrıca, İngilizler tahliyeye başladıkça, Tahran'daki demokratik hükûmet, komünistlerle görüşmeleri üstlendi. Fakat ulema, Rus egemenliğini kabul etmeyi öğrenmiş olmaktan öte, kendisini yerel devrimci hareketle özdeşleştiriyordu. Komünist kontrolünü kabul etmek, neredeyse hiç söz konusu değildi.

Aslında komünistler tam bu noktada, sadece çarın değil tüm Avrupa imparatorluklarının teb'a milliyetlerine özerklik ve bağımsızlık kazandırma ideallerini daha geniş bir temele oturtmaya çalışıyorlardı. Batı Avrupa'nın emekçi sınıflarının da yakında katılacağı umulan dünya çapındaki devrim ifa-

desini Avrupalıların sömürgelerinde de bulmalıydı. Fakat, kabul edilmeliydi ki, oralarda, sosyalizmin iktisadî ve sosyal temeli olacak olan teknikalist hayat pek gelişmemiş olduğundan, devrim daha farklı bir biçim alacak ve gelişimi daha yavaş olacaktı. Dolayısıyla, Moskova'dan gelen emirler üzerine, yerel komünist partiler, müslüman bölgelerindeki müslüman Cedidîlere ücretli-işçi ve köylü olsunlar olmasınlar, açılmaktaydı. Hatta bir süre için partilerin onlar tarafından ve onların Türk milliyetçiliği fikirleri ile yönetilmesine izin verildi. Komünizm adına, hususan Türkistan'da, (özellikle Rus mal sahiplerine karşı) genel sosyalist idealler taşıyan ve herşeyin de üstünde sınıf dizilerini göz önüne almayan ve aslında en başta eğitim görmüş tacir sınıflara yarayan sosyal Modernleşme ve Türk bağımsızlığıyla ilgili bir milliyetçiliğin yeniden canlanışı yaşanıyordu. Daha yaygın bir harekete girişmek için, komünistler Bakü'de, şu ya da bu şekilde Avrupa emperyalizmi altında ezilen bütün ülkelerden delegeleri davet ettikleri büyük bir konferans topladılar. Buraya Rusya içerisindeki müslümanların yönetimindeki yeni komünist partilerin ve Rusya dışındaki bağımlı ülkelerdeki nisbeten radikal milliyetçi hareketlerin temsilcileri geldi. Konferansta, yeni düzene karşı, büyük bir coşku husule geldi.

Komünistler, bu ruh içinde, İran hükûmetine neredeyse çarlık dönemine ait tüm iddiaları ortadan kaldıran ve eski sınır çizgisine uygun güvenli bir kuzey sınırboyu teşkil eden bir antlaşma sundular. Antlaşmayı, böylelikle Farisîlerin kendilerini Avrupalıların emperyal egemenliğinden kurtarabilecekleri ve İran'ın yeni Rusya'ya karşı (savaşın sonunda olduğu gibi) güneyden gelebilecek yeni Batılı kapitalist saldırılara karşı bir tampon oluşturacağı düşüncesiyle önermişlerdi. İran Meclisi, en nihayeti 1921 senesinde toplandı; beklendiği gibi, Rus antlaşmasını onayladı ve İngiliz korumacılığını reddetti; ki İngilizler bu durum karşısında sadece geri çekilebildiler. Bu antlaşma sonunda savaş sırasında Ruslar tarafından oluşturulmuş birliklerin komutanlarından Rıza, bazı demokrat reformcularla güçbirliği yaptı; (görünüşe göre İngilizlerin tasvibiyle) Tahran'da yönetime el koydu, ve bir yabancı müdahalesi olmadan gücünü koruyabileceğini ve gelecek on yıllarda Farisî devriminin en azından bazı ideallerini yerine getirebileceğini gösterdi.

KOMÜNİST ÇÖZÜMÜ

Şimdi, Kacar devletinde, kendisini komünist politikalarla tanımlayan ve aşağı-yukarı belirsiz bir şekilde, Rus sovyetlerinin desteğiyle ve belirli bir model izleyerek, ekonominin ücretli-işçi ve köylülerce meydana getirilen meclisler vasıtasıyla kollektif biçimde kontrolü yoluyla toplumda yeni bir rol dağıtımını gerçekleştirmek isteyen küçük fakat anlamlı sayıda eylemciler vardı. Bunların, önceki çarlık sınırlarına dahil başlıca müslüman ahali içinde benzer düşünceleri olanlar kadar kalabalık olmaları muhtemeldi. Fakat öte yandan, sınırın küzeyindeki müslümanlar açısından, toplum bundan böyle komü-

nist iktidar tarafından şekillendirildi ve "devrim" maziye ve hale ait birşeymiş gibi görülmeye başlandı; sınırın güneyindekiler için ise onların devrimleri çok daha az başarılı oldu: tüm reformlarına karşın mevcut temel sınıf yapısına el sürmedi ve radikaller bunu sadece bir başlangıç saydılar. Gitgide artan şekilde, devrim umuduna atfedebilecekleri anlam, eğer komutan Rıza'nın önerdiklerinin ötesine geçecek idiyse, sınırın öbür tarafındaki komünist devrimin mevcudiyetiyle belirlenmişti. Orada olanlar, devrimi kendi gelişimine bırakmaya karşı olan bazılarına bir uyarı mahiyeti taşıdı, ve öte yandan, sayıları artan diğerlerine ise, teknikleşmiş bir dünyada Modernleşmenin getirdiği tüm problemlere karşı bir çözüm teşkil etti: bir hülya gerçekleşmiş gibi görünüyordu.

Marx, iktidarı ellerine geçirip kâr eden mal sahiplerinden oluşan herhangi bir sınıfı ortadan kaldırdıklarında ücretli işçilerin, ne tür bir toplum yaratmaları gerektiği üzerinde hiç durmamıştı. Ücretli-işçilerin modern hayatın makinalarıyla ortak bir iktisadî ilişkiye girmiş olduklarında yeni iktisadî sınıflara bölünmeyecekleri farzedilmişti. Ayrıca, iktisadî çıkarların temel siyasî uyuşmazlıkları üreten yegane ciddî sosyal çıkarlar olduğu kabul ediliyordu, (dinî birikimi de kapsayan kültürel birikim farklılıkları kendi içlerinde sosyal güç olarak aslen etkisiz kabul ediliyordu ki, tüm bu ortak iktisadî çıkar daha fazla sosyal çatışma olmayacağı anlamına gelecekti. Fakat diğer yandan çok genel bir hedef belirlenmişti: "her bireyin özgür gelişiminin, hepsinin özgür gelişiminin şartı" olduğu bir toplum. Fakat belirli kurallar, toplumun tüm üyelerini üretim araçlarıyla ortak bir ücret-emek ilişkisine sokma sürecinde gözönüne alındığında —ki devrim bu süreci tamamlayacaktı— zımnen mevcut gözüküyordu. Çünkü bu, teknikalist toplumu nihai olarak kabul etmek ve belirli bazı göstergelerini sonuna dek zorlamaktı. Esasen teknikleşmiş toplumun evrensel eğiliminde olduğu gibi, (asıl Marksist teoride olmasa bile) herhangi biri, iktisadî açıdan hazırlanması ve etkinliği dışsal statü beklentilerine göre olmaktan ziyade, uzmanlaşma yoluyla fonksiyonel şekilde ayrıştırılan azamî derecede etkili bir meslek sahibi olarak iş görecekse, fonksiyonel açıdan uygunsuz olan bütün ayrışmalardan vazgeçilebilirdi.

İktisadî açıdan teknikalist baskı kaçınılmazdı. Küçük ölçekli teşebbüs, örneğin tek kişilik dükkan ya da çiftlik belli bir noktaya dek, teknik açıdan büyük ölçekli teşebbüslerden daha az etkili değildi; ama teknikalize toplumun üstünde temellendiği o belirsizce çoğalan uzmanlaşmaya, kültürel açıdan pek az yardımcı oluyordu. Kapitalist toplumlarda ve en tipik şekilde geleneğin en az engel teşkil ettiği kuzey Amerika'da, tek kişilik girişimlerin (hatta bazı tarım sektörlerinde bile) büyük-ölçekli yatırımlar tarafından yutulması ya da bunların karşısında iktisadî açıdan ikincil konuma düşmesi yolunda ezici bir eğilim vardı. Komünist toplumda ise bu eğilim özenle, ve hatta evrensel ücretli-işçi sınıfla daha bağımlı bir mütecanisliği garantilemenin aracı olduğu

kadar daha hızlı bir Modernizasyon sağlamanın da aracı olarak, devlet yönetimince teşvik ve hatta empoze edildi. Özellikle, bireyin kaçamayacağı rutin bir düzen, yani atalardan miras kalan köylü hayatının, "kırsal hayatın" bönlüğü" toprak modern makinalar ve finansman ile şehir tarafından özümsendiğinde, giderilecekti.

Aynı ruh içinde, etnik köken ve milliyet nedeniyle gelen ayrışmalar, daha önceki bir sosyal evreden miras kalmış gereksiz rastlantılar olarak, ve her kişinin sadece bireysel yetenekleri ve iktisadî fonksiyonu uyarınca statü sahibi olmaya başlamasıyla doğmuş gibi algılandı. "Her bireyin özgür gelişimi" aile verasetinden öteye geçmeyen kültürel mirasın bazılarına doğuştan başkalarından farklı şeyler bahşetmiş olmayacağı, radikal bir sosyal eşitlik öngörecekti. Eğer komünistler, ilk etapta eski teb'a halkların kendilerini ayrı birer millet olarak ifade etme isteklerine izin verselerdi, bu, Rus ücretli-işçilerinin bile beklediği ulusal ayrıcalık alışkanlığının üstesinden gelecekti ve ötekiler arasında öznel bir kendi kaderini tayin etme (self-determination) duygusu doğuracaktı. Fakat uzun vadede, ücretli işçilerin (*ex hypothesi* biçimde) işsahibi olarak, Teknik Çağın makinalarıyla kendi aralarındaki ortak ilişki sayesinde belirlenen ortak çıkarlardan maada hiçbir grup çıkarını algılamayacağı beklenebilirdi.

Aslında bizzat Komünist Parti içerisindeki nisbeten kısa süren bir protesto döneminin ardından (ki protesto, dünyadaki kitlelerin gerçek anlamdaki kurtuluşunun Batıdan, ayrıcalıklı Rus ve Batılı işçi sınıflarından kurtuluşu da kapsaması gerektiği üzerineydi), Volga Tatarları, kendi dillerini ve ayrı bir edebî geleneği korumalarına rağmen, aralarında yaşadıkları Rus çoğunluklardan, yüzeyde, neredeyse ayırd edilemez duruma gelmiş gibiydiler. Müslümanların çoğunlukta olduğu cumhuriyetlerde, gelişme pek yalın olmamış gibi görünüyor. Bir yanda Avrupalı ve öte yanda müslüman arasındaki ayrılık, kaçınılmaz şekilde direnen sosyal sınıflardaki ayrılıklarla büyük ölçüde kesişen temel bir sosyal ayrılık olarak kaldı.

Sovyetlerin Komünist Parti liderliği, çok önceden, işçilerin gerçek ortak çıkarlarını anlayabilecek tek parti olma bağlamında bütüncül bir kontrol sağlamaya başlamıştı. Bunu iktidarın ve doktrinin parti içerisinde gittikçe merkezîleşmesi izledi. Bakü konferansının hemen ardından, 1921'den bu yana, müslüman cumhuriyetlerin partilerinde merkezî ve bu yüzden de Rus hâkimiyetini yeniden tesis eden daha aslî bir Marksist ideoloji yapılanmaya başladı. Bu kontrolün sıkılaşmasını takiben meydana gelen müslüman ayaklanmaları bastırıldı; özellikle Jön Türk lideri Enver Paşa'nın bir süre yönettiği Basmacılar denilen bir gerilla hareketinin olduğu Türkistan'da mücadele on yıl olsun sürmese bile. Ulema can alıcı önem taşıyan 20'li yıllarda, kendi yerel Cedidîlerinin yerine Rus Moskova'dan yönetilmeyi tercih etmeyi sürdürdü. Belli bir süre için (köylülere toprak dağıtımından dolayı soyluların malla-

rına el konulması müstesna) komünist tedbirlerden en derin şekilde etkilenen, hepsinden önce, toplumun Rus (ve Tatar) kesimi oldu.

Böyleyken bile, müslüman hayatı bazı duyarlı yerlerinden sarsıldı. Kent hayatının toptan Modernleşmesi devam ediyor ve öylece müslümanlar Avrupalılaşmanın nimetlerini paylaşmaya davet olunuyorlardı. Okuryazarlık ve feminist özgürlük körükleniyor ve din, —Hıristiyanlık kadar Müslümanlık— sömürücülerin kurnazlığı diye resmen hücuma maruz kalıyordu. Ama (önceleri peçenin kaldırılması yolundaki çabalara şiddetle direnilmiş olduğundan) bu zamanlama hatasının farkına varılarak, eski üst-sınıf kibirinin olduğu kadar kadınsı itaatin de sembolü olarak, peçe açıkça yasaklanmadı. Konumu gözardı edilse de (ve taşıdığı nitelikler medreselerin kapatılmasıyla asgariye düşürülse de) ulema, etkisini nüfusun geniş kesiminde ve inancının gereğini ifa edenleri hâlâ dinleyenler arasında eskisi gibi tam bir hoşgörüye dayalı olarak münferiden sürdürdü. Öte yandan Cedidîler, aktif bir kültürel hayatın bazı Türkî (ve Farisî) dillerinde resmen beslenmesini benimsediler. Yeni edebiyat (hem eski Çağatay ve hem de Osmanlı Türkçesi kaldırıldığından) tamamıyla modern lehçelerden oluşuyordu ve 1928'e gelindiğinde, Latin harfleri kullanılmaya başlanacaktı. Bu sonuncusu özellikle ulusal bir anlayış içinde modern Türkçü eğilimlere özgü biçimde, ve de geçmişten devralınan mirasın devamlılığını en aza indirgemek maksadıyla Türkiye Cumhuriyetinde kullanılandan şekil açısından özenle farklılaştırılmıştı. Böyleyken bile İslâmî zamanlardaki büyük adamlara yerel olarak kahramanâne bir mevki atfedildi ve en azından akademik çevrelerde, Türk ve Fars mirası belli bir ölçüde ihya olundu.

Müslüman nüfus cumhuriyetlere ancak özellikle müslüman ayaklanmalarının büyük bölümü yatıştığında büyük ölçüde dahil olabildi. 1928'den itibaren, şehir hayatının standartlarını kırsal kesime sokmak çabasıyla beraber, küçük köylü arazilerini büyük-ölçekli mekanize uygulamalar için bir araya getirerek çiftçiliğin kollektifleştirilmesi çabası başladı. Türkistan'daki ivedi etki, çarlığa karşı duyulmuş olan iki büyük rahatsızlığın yeniden gündeme getirilmesiydi. Kollektifleştirme ile, hayvancılık yapan aşiretleri yerleşik hale getirme çabaları ortaya çıktı: bu kampanya, onlardan ve sürülerinden arta kalan ne varsa herşeyin, yine açlıktan ve göçten dolayı neredeyse yok olmasına yaradı. Buna karşın, daha Avrupaî yerleşimlere yardımcı olundu. Devrim tarafından kırılmış veya bölünmüş böyle bir yönetimle, yerel nüfusun direnci çarlık zamanlarında olduğundan da fazla kırılmıştı. Bu kollektifleştirme aynı zamanda sosyal tasarruflara zorlanmak anlamına gelen 30'lardaki sanayileşme için de bir itici güç oldu: büyüyen teknikleşme sonucu artan üretimin de içinde olduğu yıllık üretimin en büyük kısmı halkın tüketimine değil, devletin belirlediği sermaye yatırımına gitti.

Bu dönemde, hızlı teknik gelişmenin baskısı altında, devrimin cumhuri-

yetlerdeki milliyet eğilimlerinin üstesinden gelerek sınıf çizgilerini bitiştirmede başarısız olduğu aşikâr hale geldi. Önceden olduğu gibi, pek çok müslüman (Cezayir'deki, "evrime uğramışlar" anlamında Fransızca *évolués* denilen, Fransız kültürünü kabul etmiş asimile müslümanlara tekabül edenleri hariç) kasabaların ayrı semtlerinde yaşadılar ve farklı, az maharet gerektiren, ve az kazanç getiren mesleklerde çalıştılar. Güçlenmiş sanayileşme döneminin insafsızlığı, Ruslar bunu yaptıkça, müslümanları içinde eritti. 30'lar boyunca, —çoğu kez, salt iktidar kaymalarının ötesinde yanlış tarafta bulunanların bedenî eziyet görmesine kadar varan işlemler uygulayan— partinin tasfiyeleri ile milliyet-eksenli düşünen müslüman liderlerin çoğu safdışı bırakıldı ve normalde devletin veya partinin başı olan bir müslümanın yanısıra, Moskova'yı temsilen ikinci-adam olarak bir Rus'un da mevcut olduğu bir sistem kuruldu; ve ahaliyle en yakın temas halindeki büroları müslümanlar doldururken, pek görünmeyen ama en hassas mevkiler yerli Ruslara verildi. 30'ların sonuna gelindiğinde, Merkezden gelen emirler altında yenilenmiş bir Ruslaştırma siyasetinin icrasına başlandı: 1938'den itibaren, müslüman alfabesi Ruslarla bir hizada, yavaş yavaş (Garp literatürüne açık olma imkânı veren) Latin harflerinden Kril harflerine kaydırıldı; bu eğilim İslâmî devirlerden kalan pek çok mirasın olumsuz bir şekilde yeniden-değerlendirilmesi mecburiyeti muvacehesinde, savaş-sonrasında, Sovyetler Birliği alanında kalıcı ve geçmişi de kapsayan Rus kültürel önceliği doktriniyle neticelendi.

En sonunda, Modernleşme ve sanayileşmenin güç kazanmış gidişatı, tüketim seviyesinin artmasını mümkün kıldı. Müslüman köylülerin evleri elektrikle ve dikiş makineleriyle donandı. Müslümanların çoğunlukta olduğu alanların ortalama refah düzeyi asıl Rusya'dakinin çok arkasında değildi: hâlâ Garp standartlarından aşağıda idi, ama bir önceki nesle ve bilhassa sınırın güneyindeki Fars krallığına göre hayli yüksekti. Ve burada, refah denilen şeyi nisbeten eşit bir şekilde paylaşma eğilimi mevcuttu. Yöneticiler ve emekçiler arasındaki yüksek maaş farklarına rağmen, köylü veya işçinin artı değerini çekip alan, bedavadan kazanan bir kesim artık yoktu: toprak ağası, tefeci, ve burjuva rantiyer ortadan kaybolmuştu. Ve eski statü önyargıları katı bir biçimde sınırlandı: kırsal kesim şehrin taşıdığı sofistike mâlumâtın pek çoğunu öğrendi. Savaş-sonrası döneme gelindiğinde, genç bir köylü kadın sadece Komünist Partinin değil, toprağı çekip çeviren topluluğun bir üyesiydi; köy konseyinin başkanı seçilebilirdi. Ve bu konseyde —örnek vermek gerekirse— şehrin eski (ve o halde *günügeçmiş*) tesettür inceliğiyle komünist doktrinin yeni inceliğini mezcedebilirdi.

(Komünist) Rus usullerine asimile olmaya istekli, muhteris bireyler için, kesin bir fırsat eşitliği söz konusuydu: okuryazarlık, 30'lara gelindiğinde gençler arasında umumî idi. (Ve, tutkulu mensuplarıyla birlikte, herhangi bir potansiyel komünist-olmayan liderlik, ahalinin geri kalan kesiminden soyutlan-

dı. Daha iyi bir hayat imkânı arayan birinin, daha eski mirasların hiçbirinden, teknikalistik toplum bağlamında, onun hatırına, şahsen el ve kafa becerisini geliştirme dışında türetebileceği birşey mevcut değildi. Ki bu, geçmişte tekâmül etmiş kültürel değerlerin ifa ve icrası değil, gelecek için halihazır tarafından tesis olunan sosyal hedeflerin toplanmasıydı; o zaman, maharetli ve istekli bireyler bir kişisel tercih silsilesi, kendine münasip bir kariyer edinme ve eğer birbiriyle yarışma halinde olurlarsa, devrim-öncesi günlerin sınırlamalarına kıyasla göz kamaştırıcı imkânlar edinme özgürlüğü kazanmışlardı.

Devrim-öncesi edebiyatın belirli türlerindeki tüm millî kültür ve samimi bir ilgi iddialarına rağmen, gerçekte daha eski miraslar —İslâmîleşmiş ve ayrıca Modern-öncesi Avrupaî— müzelerde saygıdeğer yerlere tevdi edildiler. Eski felsefî diyaloglar —İslâmîleşmiş veya Garplı— sadece kadim ilgi konuları olarak kabul edildiler, ve aslında hâmileri olan toprak ağaları ile rantiyelerin telâkkileriyle doldurulmuş olma ithamıyla karşılaştılar. Bu diyaloglar Teknik Çağın pozitivizm ve dinamizmini yansıtan Marksizmin modern diyalektik düşünüşüyle tartışma mevkiinden azledilmişti; keza eski sanat gelenekleri "sosyalist gerçekçilik"in her günü kuşatan modern ışığına teslim edilecekti; ve dinî inanç gelenekleri, İslâm'ın tüm serüveni dahil, müzelere kaldırılacaktı. Hikmet, pozitif, bilimsel bilgiye bağımlılığı ölçüsünde saygıdeğerdi; ve bu yıldan yıla Teknik Çağın dur-durak bilmez Modernizasyonu içinde yeniden formüle edildi. Bu gibi şartlar altında, şu ya da bu halka tam anlamıyla sadık kalabilen gelenekler —herhangi bir kişisel manevî veya estetik taahhüde ilişkin olmasa da, herhangi bir bireye eşit derecede anlamlı gelebilen evrensel asrî olgusal donanıma karşı— saf bir yerel renk kazandılar (meselâ, özgün halk dansları veya sepet-örme kalıpları). Bu gelenekler, hurafe düzeyine olmasa bile, turist-kandırma vesilesi düzeyine indirgenme tehdidine maruz bırakıldılar. Belirtilmelidir ki, İslâmî dinî düşüncenin unsurları, müslüman cumhuriyetlerde en gözle görünür biçimde, yaşlı kadınların sıradan irfanı içinde hayatta kaldı: cinlere karşı muskalar veya mutlu bir evlilik namına evliya çağırma v.s. Camiler ve onların temsil ettiği ilim geleneği en saf biçimde görenek ve teolojiye indirgendi, dolayısıyla gençlerin hemen hiçbirini cezbetmedi.

Fakat bu mirasın yaşayan bir güç olarak kaybedilmesiyle, zevk-i selim ve nihaî amaç noktalarında ayrılık ve farklılığın önemli bir temeli de yitip gitmiş oldu: cidden farklı kültürel gruplara sağlanan imkânların daralmasıyla, içerisinde bir bireyin kendine özgü fikirler geliştirmek üzere serbestçe hareket edebildiği bir yer bulduğu, sosyal bir tartışma ve uzlaşma zemini de kaybedildi. Herhangi bir temel sorun üzerine merkezden ferman buyurulan peşinen doğru bir görüşü kabullenmek, böylece nisbeten kolaylaştı; ve aslında, olacağı da buydu. Modernleşmeciler terakki uğruna düşünceleri kontrole tâbi tutmayı o kadar sıkı bir hale soktular ki, temel olgular için dahi doğru veriler edin-

mek müşkil hale geldi: istatistikler bir siyasî âlete dönüştürüldü, seyahat ve olayları serbestçe gözleme hakkı acayip bir biçimde kısıtlandı. (Ve yoğun resmî vahşet daha da sık bir şekilde kendisine bir gizlilik kılıfı buldu.) Teknikselleşmiş bir toplumda böylesi bir durumun bir istisna teşkil ettiği ve geçici olduğu ümit olunabilir; fakat temel meselelerdeki resmî tutuculuğun baskısı, kuzey Amerika'da "iyi organizasyon adamı" ya da "teşkilatçı tip" denilen türde kimselere tekabül ettiğini öğrenmesi gereken bir işi tutup götüren insanlar için, her hâlükârda çok bunaltıcıydı. Aynı zamanda böyle bir adam "dünyevî kariyer" edinme noktasında daha geniş bir menzile sahipti. Ve pratikte, serbestçe ve derin bir biçimde insan olarak kendi mükemmel ve mutlak kimliğini ve kâinat içindeki öngörülemez ve örtülemez yerini keşfetme imkânını artan bir şekilde kullandı.

RIZA ŞAH VE AYDINLAR

Sınırın güneyinde, Rıza Şah'ın Kacar toprakları dahilinde kendini herşeye-kâdir gördüğü yerde, devrim, değişik sınıfların potansiyel nisbî güçlerinde önemli hiçbir değişim meydana getirmemiş ve sosyal iktidar alanında yeni kapsamlı ittifaklara yol açmamıştı; burada, devrim milliyetçilik ve modernliğe dair müphem umumî prensiplerden ayrı olarak, kendine özgü kapsamlı bir ideoloji geliştirmiş de değildi. Rıza'nın yaptığı şey iktidarını ordunun gücüne dayamaktı. İktidarının ilk yıllarında, öncelikle ordunun başı olarak temayüz etti ve tüm gayretlerini müstakbel bir yabancı müdahalesine karşı millî bağımsızlığı teminat altına alma yönünde, bütün halk kesimlerini kuşatan bir millî dâvâ oluşturmaya yöneltti. 1921 *darbe*sinin idealist müttefikleri işi yokuşa sürdüklerinde, onları kapı dışarı etti ve ordu herhangi bir dahilî muhalefet kaynağını ezmek için yeterince güç kazanana kadar, (şimdiye kadar Meclis'te kendilerini emniyete almayı öğrenmiş bulunan) toprak ağalarıyla işbirliğine girdi. Mezopotamya ovasının Kacar devletine tahsis edilmiş bulunan kısmını işgal bile etti. Yörenin Arapları petrol hakkında yeni hükûmetle bir anlaşma yapan İngiliz koruyucularından boş yere medet beklediler. 1924'e gelindiğinde, Rıza Şah, Atatürk'ün çizgisinin yanısıra, bir cumhuriyet fikriyle oyalanmaya hazırdı, fakat halkın büyük bir kesiminin Türkiye'de cumhuriyetçilikle atbaşı gidiyor gibi gözüken ap açık İslâm düşmanlığının İran'da nüksetmesinden korktuğu anlaşılınca, tereddüt etti. En sonunda, 1925'te son Kacar hükümdarını tahttan indirdi ve kendisini şah ve yeni bir hanedanın (Pehlevî) kurucusu ilan etti. Prensipte, hiçbir şey İran krallığını başbelâsı dış borç ve taahhütlerden ve (güya) istikbal için kendini savunma gibi bir konumdan kurtarmaya yetmemiş gibiydi.

Bununla birlikte, Fars devrimi, Rıza Şah'ın idaresinde meyvelerini verdikçe, bir Modernleşme kalıpları terkibi ortaya çıkardı. Büyük ölçüde Atatürk'ün reformlarından aparılan reformlar, tıpkı Atatürk'ünkiler gibi, bazı

noktalarda, komünistler idaresinde meyvesini verdikçe Rus devriminden çıkarılanlara çarpıcı bir şekilde paraleldi. Hatta topyekün kültürel gidişatı bile kısmen benzeşti. Rıza da, komünistler gibi, İslâmî mirasın aşılacağı bir kültürel geleceği hedeflemiş, ama yine de onun yerine yürürlükteki Batı kültürünü kolayca benimseyememiş gibi gözüküyor. Fakat komünistler arasındaki yeni kültürel ilham gerçekte ruhun belirli bir derece bağımsızlığını inkişaf ettirirken, Rıza Şah yönetiminde bu büyük ölçüde zahirde kaldı. Yeni ilhamı, İslâm-öncesi İran gelenekleri temin edecekti. Fakat böyle bir ilham kendisini en ziyade yeni hükûmet binalarının cephelerinde gösterdi. Aslında, Rıza'nın yönetimi altında ulema, İslâm'ın temsilcileri olarak, iktisadî açıdan (herşeyden önce, eğitim sistemindeki arta kalan kalelerinden safdışı edilerek) ve prestij açısından (meselâ, Şiî Muharrem törenlerindeki bazı daha duygusal gösterilerin yasaklanmasıyla ve hepsinden önemlisi güneş takvimi uygulamasına geçilerek millî seküler tatillere dair yeni bir sistemin kısmen dinî bayramlar yerine ikame edilmesiyle) mütemadiyen baltalandı. Fakat İslâm'ın kamusal rolünü kısıtlayan kurumlar için pratik ilham kaynağı, aslında, modern Garp idi. Atatürk'ün içten Batıcılığının aksine onunki bir derece olumsuz, esasen kendisini dışarıda tutan bir tavırdı: Rıza, Batılı bilgiyle sadece en yalın teknik anlamıyla ilgilenilmesi gerektiğini ileri süren, yoğun bir resmî Batı-aleyhtarlığını ve Batı korkusunu teşvik etti. Dolayısıyla, yeni güneş takvimi Batının kullandığı Gregoryen takvim değildi, yeni bir İranî takvimdi.

Sovyetler Birliğinde olduğu gibi, Fars hükûmeti okuryazarlık ve (daha az bir başarıyla) feminizm için bir kampanya başlattı. Rıza Sovyetler Birliğinin aksine çarşaf giyilmesini yasaklayacak kadar ileri gitti, ve hemşirelik gibi, Batıda kadınların zaten yapıyor olduğu meslekler için kadınların eğitilmesi yolunda ciddî adımlar attı; fakat genç kadınlar köylerin yönetimini yürüten başkanlar halini almadılar. Rıza modern makine sanayiini kurmaya çok hevesliydi ve bir yanda devletin sağladığı teknik imkânlarla batı Fars boyunca demiryolu döşenirken, yine devlet yatırımıyla birçok fabrikalar kurdurdu; fakat yeni fabrikalar ekonominin işleyişinden soyutlanmış halde kalmaya meyyaldiler ve, gümrük korumasına rağmen, zorla çalıştılar. Belki içteki muhalefeti bastırmak için gerekenden daha da güçlü bir ordu kurmasından ayrı olarak, Rıza'nın en büyük başarısı hayvancılıkla uğraşan kabilelerin bağımsızlığını ihlale kalkışmasıydı— onun kabileleri sabit çiftliklerde iskân etme yönündeki tedbirleri komünistlerin Sovyetlerdeki kabilelere tekabül eden tedbirlerinden daha az tehlike vaad ediyordu. Komünistlerin yönetimi altında olduğu gibi, resmî bir ideoloji hükûmetten hoşnutsuz herhangi bir istihbaratı ve umumî tartışmayı bastırmak suretiyle dayatıldı, ve bu ideoloji Kacar topraklarında yaşayan Farisî-olmayan halkların, bilhassa Türkî bir kültür oluşturma hususuna ilgi gösteren Azerî Türklerinin zorla Farslılaştırılmasına yöneldi.

1930'ların sonuna gelindiğinde, bütün bu yetersizlikler yüzünden, Rı-

za'nın devleti tüm borçlarını ödedi ve sınırları içerisinde katı bir disiplin uygulamaya muktedir oldu. Krallık geniş ve elektrikle aydınlatılmış bulvarların kestiği modern görünümlü şehirlerle süslendi; halk bir millet teşkil etme anlayışına erişti, Batılı tarzda kesimlerle dikilmiş elbiseler giymeye başladı (hatta Rıza'nın bağnaz *jandarma*larının nisbeten ulaşabildiği köylerde, köy halkı bile buna zorlandı) ve, dahası basın ve radyo aracılığıyla dünyada olup-bitenlerden bile anahatlarıyla haberdar oldular. En önemlisi, büyüyen bir tahsilli gençlik kütlesi Modern Batının teknik hayatının değişik branşlarında eğitim görmekteydi ve hayata teknikalistik bir bakış açısından bakmayı öğrenmişlerdi. Nüfusun büyük bir kesimi, köylüler, bununla birlikte (kollektifleştirme tecrübelerini paylaşmış olsalar da), toprak ağası ve tefeci tarafından eski sömürü metodlarıyla hâlâ acımasızca zarara uğratılmaktaydı. Buna karşılık, tenbellik ve ender görünür bir lüks içinde yaşayan daha zengin aileler fonlarını şâibeli şehirlerdeki sanayileşme veya toprak işlerinde teknik gelişme dâvâsına yatırmak için bazı gerekçeler buldular. Şiir alanındakiler hariç (çoğunlukla muhalefette, hatta sürgünde yazılmış şiirler), önde gelen aileler Rıza'nın sansürü altında daha yaratıcı bir kültürel asabiyet bile göstermediler, ve Fransız romanlarını tercüme etmekle yetindiler. Mirasla diyalogu sürdürme imkânı açık bırakıldı, ama nisbeten çok azı onunla ciddi ciddi ilgilendi. Fakat Rıza millî özgüveni kazandırmıştı ve tüm sınıfların en önemli insanları, kabileler hariç— ve şehirlerin komünizme karşı büyüyen bir ilgi sergileyen, bununla birlikte, katı bir şekilde bastırılan yeni tahsilli entellektüelleri hariç— onun rejimine destek vermiş gibi gözüküyorlar.

İkinci Dünya Savaşıyla birlikte, bazı yanılsamalar sona erdi. Almanya 1941'de Sovyetler Birliğine saldırdığında, Sovyet hükûmeti bütün kaynaklarını harekete geçirdi; bazı müslüman halklar kitleler halinde, daha batıdaki bölgelerde, potansiyel hoşnutsuzluklarının hiçbir tehlike arzedemediği daha az hassas topraklara sürüldüler. Fakat sürüldükleri bu yerlerde, şahsen ve millet olarak, yeniden tatminkâr bir hayat kurmak çok zordu; ve steplere Avrupalı ahalilerin göçmesiyle müslümanları kendi topraklarında azınlık haline dönüştürme süreci tamamlandı. Batı İran devleti, Batılı müttefikleriyle nadide bir iletişim kanalı olarak, bilhassa teknik gelişme bakımından hayli ileri durumdaki İngiltere (ve Amerika)'dan *materyal* ithali hususunda, Sovyetler Birliği için önemli hale geldi. İngilizler ve Ruslar serbest transit geçiş hakkı ve askerî güvenceler talep ettiler; Rıza (hayatını Farslıların bağımsızlığına adamış olduğu için) bunu reddetti; ordu hiçbir şey elde edemedi ve ülke kuzeyde Ruslar, güneyde İngilizler tarafından işgal edildi; ve bunun üzerine, Rıza acziyete düşürülmüş tahttan feragat etti.

6

MÜSLÜMAN HİNDİSTAN: KOMÜNALİZM VE EVRENSELCİLİK

Hint müslümanları özellikle katı şartlar muvacehesinde Modernliğe doğru bir konum almaya zorlandılar. Başka hiçbir müslüman halk arasında, kültürel ve manevî mirasın anlamı problemi bu kadar hassasiyetle ele alınmamıştır. Gördüğümüz gibi, sosyal hayatı Modernliğin dezavantajlarından kurtaracak ve avantajlarından yararlandıracak şekilde yeniden organize ederken karşılaşılan problemleri çözmekte, bir çeşit milliyetçilik, muntazam bir çerçeve görevi görmüştü. Fakat kendilerine ait bir toprakları olmayan Hint müslümanlarının ne tür bir milliyetçiliği olabilirdi ki? Gerçekte, genel bir uzlaşma sağlanamayan birkaç çatışan milliyetçilik vardı. Fakat bu tecrübe, tüm dünya müslümanları için önemliydi. Çünkü İslâm prensipte tek bir dünya toplumu oluşturur. Ve dünyanın her yerinde müslümanlar, daha mahallî Hint örneğinde olduğu gibi, gayrimüslim bir çoğunluk içinde yaşarlar. Bu yüzden Hint müslümanlarının sorunu sonuçta tüm dünya müslümanlarının sorunuydu.

İNGİLİZ İŞGALİ ALTINDAKİ HİNT MÜSLÜMANLARI

1818'e kadar İngilizler Hindistan'ın büyük bölümünde en büyük güç olmuşlardı; İslâm'ın çok güçlü olduğu Bengal ve Ganj ovasında doğrudan yönetici durumundaydılar. İngilizler birkaç onyıl içinde hemen hemen tamamı müslüman olan İndus havzasının topraklarını da ele geçirmişlerdi. Bazı durumlarda, İngiliz yönetiminin gelmesi bir çeşit kâfir yönetimden (Pencap bölgesinde, Sihlerinkinden) başka birine, belki de daha az sevimsiz bir kâfir yönetime geçiş anlamına geliyordu. İngilizler bu süre için resmî dil olarak Farsça'yı kullanmak da dahil, Timur imparatorluğunun yönetim kalıplarını sürdürdüklerinden, yönetimin başında yalnızca bir avuç hıristiyan bulunduğu gerçeği pek farkedilmedi. Fakat İngilizler İranlıların yerine İngilizleri getirmeye karar verdiklerinde, çoğu hindu için yalnızca efendilerin değişmesi olan İngiliz yönetiminin, müslümanlar için yönetici sınıf konumlarını yitirmek ve geleneksel kültürel hayatlarının iktidarla birlikte gelen prestij ve zenginlik temelinin çürümesi anlamına geldiği anlaşıldı. Bu şartlar altında, hayatın

haysiyetinin yönetimin ayrıcalık ve sorumluluklarını paylaşmakta yattığına inanan ailelerde yetişen ayrıcalıklı müslüman sınıfların üyeleri, ailelerin gölgede kalmasını az da olsa telâfi etmek için İngilizce öğrenme ve İngiliz Şirketine hizmet etmeyi öğrenme eğilimine girdiler. Bunun üstüne ticarî ya da idarî sorumluluk için gerekli eğitimi olanlar (örneğin yarı-müslüman Bengal'de bile) hindular oldu; müslümanlar ise önceki teb'alarının kendilerini yönetmesinin giderek artan acısını çektiler. Bu manzara topraklarından kazandıklarıyla yetinerek kendi kabukları içine çekilmelerine sebep oldu.

1857'ye gelindiğinde pek çok hindu, Timurî hanedanını gerçek gücüne dönmüş olarak görmek isteyen ortak müslüman hissiyatını paylaşıyorlardı ve İslâm himayesi altındaki hindu-müslüman işbirliği yeniden kuruldu. Şehirlerdeki fakir hindular ve müslümanlar imparatorluğa ait yönetim unsurlarına aşağı-yukarı sadık kaldılar ve ister İngiliz olsun ister Hintli, İngiliz kültürünün temsilcilerinden şüphe duydular. Örneğin Hint askerlerinin dişleriyle açtıkları fişeklikleri yağlamakta, müslümanlar için iğrenç olan domuz yağı, ve hinduların saygıda kusur etmemeleri gereken inek yağı kullanıldığı söylentisi yayıldığında İngiliz subaylarına karşı birlikte isyan ettiler. İsyan durumundaki çok sayıdaki mahallî askerle birlikte pek çok mahallî yönetici İngilizlere karşı hem müslümanların hem de hinduların katıldıkları bir genel ayaklanma başlattılar. Delhi'de güçsüz durumda olan devrik Timur imparatoru ismini (ödünç) vermeye ikna edildi ve bir yüzyıl önceki şartların yeniden sağlanması için korkunç bir savaş başlatıldı.

Prenslikler çabalarını koordine etmediler. İngiliz Modern'leri memleketlerinden çok uzak olmalarına ve mevcut kaynaklarının sınırlılığına rağmen, son derece etkili ve becerikli oldular; hiç de azımsanamayacak miktarda Hintli ya yeni düzene gerçekten sadakat gösterdi veya onun gücünü yeterince iyi tahmin etti. Her iki tarafın da gösterdiği büyük kahramanlıkların ve büyük zulümlerin ardından—her iki taraf da herşeyi göze almıştı—İngilizler kesin galibiyete ulaştı. Öncelikle Hindistan'daki doğal rakipleri olan müslümanları (sadık olsun, olmasın) suçlama eğilimine girdiler, ve müslüman ailelerini memuriyetten safdışı etmek için, İngiliz politikası, bir süre için müslüman hissiyatına yöneldi.

Bu noktada, daha uyanık müslümanlar geçmişin doğrudan restorasyonunun söz konusu olmadığını düşünmeye başladılar. Bunların kuzey Hindistan'da en faal olanlarından biri, Seyyid Ahmed Han'dı. Sonradan "Sir" ünvanını alan Ahmed Han, müslümanların yeniden canlanmasını İngilizlerle tam işbirliği temeline dayandıran topyekün bir program ileri sürdü. Ona göre, en başarılı şekilde İngiliz kültüründe temsil edilen Liberal ondokuzuncu yüzyıl dünya görüşü ile uyum içinde olan bir İslâm yorumu, programının doğruluğuna kanıttır: bu görüşe göre gerçeğin ana kaynağı doğal-bilimsel araştırmadır,

insan hayatının eğilimi aslen bu bilimsel gerçeği öğrenme ve bu yüzden insanın iyilik potansiyellerini gerçekleştirmesi doğrultusundadır; ve iyi hayat herşeyin ötesinde, refah ve bireysel özgürlük anlamına gelir. Ahmed Han İslâm'ın aslen Kur'ân'ın ruhu olduğunu, sonradan yapılan ilavelere yer olmadığını öğretti. Kur'ân'ın ruhunda, doğal dünyanın kabulüne bir başvuru, maddî bir beşerî refah düşüncesi, ve (özellikle tasavvufun pek çok biçimiyle karşılaştırıldığında) bizi tabiatımızın azamî kapasitesine ulaşmak için elimizden geleni yapmaya davet eden, "tabiatın Efendisinin üstünlüğü" doktrini olarak yorumlanabilecek güçlü bir aktivizm buldu. Doktrinine Arapçalaştırılmış bir İngilizce isim (*nêçariyye,* "naturalizm") verdi ve bunu İslâm içinde bir reform olarak ileri sürdü.

İlerleme çağrısıyla birlikte, tasarrufları ve kârlı yatırımı kişisel özgürlüklerin üstünde tutan moral belirtileri ve siyasî laissez-faire doktrinlerini dinî vakıfların kurulmasıyla birleştiren İngiliz Liberalizmi "değerli fakir"e belli bir yer vermek istiyordu, fakat iş alanındaki sosyal sınırlamalar konusunda sabırsızdı, ve bir genişleyen verimlilik çağında dünya görüşü olarak iş alanındaki girişimcilere başvurdu; mevcut meşguliyetleri için yeni bir meşrulaştırma mercii teşkil etti ve (maddî ilerleme kavramı içinde) gelecek çağların refahı için de sonsuz bir boyut sundu. Bu doktrin İslâm kadar Hıristiyanlığa da ters düşüyordu, fakat geleneksel İslâm'la tutarsızlığı daha bariz şekilde ortaya çıktı. Bunun sebebi, (kısmen olaylardan darbe yemiş olmalarına rağmen) ulemanın doktrinleri ile saray geleneklerinin, Hıristiyanlığın iki yüzyıldır yaşadığı geniş çaplı yeniden-şekillendirme ve "sulandırma"ları henüz tecrübe etmemiş olmasıydı. İkinci bir sebeb olarak, birkaç Hint müslümanı İngiliz işadamlarınınkiyle karşılaştırılabilecek, iyileşen bir iktisadî ve sosyal konuma erişmişti. Ulema Ahmed Han'ın özel argümanlarını yerden yere çaldı, ve onun yeni teolojisi yaygın bir tasvip görmedi.

Fakat Ahmed Han'a göre yeni fikirler tarafından haklılıkları ispat edilen pratik tazammunlar Hindistan'ın şartlarıyla daha yakından bağlantılıydı. Bunlar İngilizlerin yaşadıkları gibi yaşamayacak, ama kendilerine İngiliz teşkilatı içinde bir yer bulacaklardı. Bunu yapmak için İngiliz Liberalizmini toptan benimsemek değil, yalnızca en azından Moğol hükümdarlığı döneminin kaybolup giden parlaklığı yerine onun bazı değerlerini kabul etmek gerekiyordu. Ahmed Han'ın düşüncesinin bazı özellikleri müslümanların bunu yapmasına yardımcı oldu: gerçek teoloji bir yana, İslâm'ın pratik akılcılığını vurgulaması, zengin müslümanlar tarafından genellikle kabul edildi. Bunu sürdürmek için, Aligarh'da Modern konuları İngilizce olarak öğretecek ve hemen hemen geleneksel şekilde öğretilen müslüman teolojisini de sunacak olan, ve mezunları İngiliz firmalarında ya da İngiliz hükûmetinde görev alıp iyi müslüman olarak kalacak olan bir müslüman kolejinin kurulmasını desteklediler. Ahmed Han'ın İngilizlerle müslüman zenginleri arasında "Hindistan'ın ay-

dınlanmasını sağlayan ve Modern düzeni getiren İngiliz rejimine kesin sadakat" prensibine dayanan özel bir ittifak oluşturmaya çalışan siyasî görüşünü kabul ettiler. Böylece ortak bir müslüman bilinci muhafaza edilebildi, ve bireylerin kişisel ilgileri aynı anda tatmin edildi.

Bazı takipçileri İslâm'ın temelde Liberal olduğunu söyleyerek daha az radikal bir haklılık isbatı ortaya koydular; fakat kültürel açıklığa sahip olan ve bilimi destekleyen klasik Abbasî halifeliğinin İslâm'ının da kendileri için yeterli bir model olduğunu düşündüler. Belirli Batılı İslâmcıların bilim ve gelişmenin Garba İslâm'dan geldiği, tasavvufun hâkim olduğu dönemlerde İslâm'ın asıl ilerlemesinden geri kaldığı anafikrini ödünç alarak, müslümanların kaybettiklerini şimdi Batının çırakları olarak yeniden yakalamaları gerektiğini söylediler. Böylece İslâmî tarihî miras bilinci canlı tutuldu; ve genç müslümanlar yalnızca Hintli olarak değil, daha ziyade müslüman olarak, kendi kaderlerini belirlemeye cesaretlendirildiler.

BURJUVA, İSLÂM VE URDUCA

Köylerdeki İslâm yeterince canlıydı, fakat köy Hinduizm'ini bastıracak bütün halinde ayrı bir kültür oluşturmamıştı. Tüm köyler, hatta (Sind veya doğu Bengal'de olduğu gibi) tüm bölgeler müslümandı, ve oralardaki hindular yalnızca dışarıdan bir sınıfın—toprak sahipleri ya da tefeciler—temsilcileriydiler. Müslümanların ve hinduların karışık olduğu köylerde müslümanlar hindu kastlarına benzer ayrı kastlar oluşturdular. Bu yüzden köyler için hindu ve müslüman zıtlığı bölgesel şartlara göre ayrı anlamlara geliyordu, fakat hep bir iktisadî sınıf meselesiydi: örneğin bazı yerlerde toprak sahipleri müslüman, köylüler hindu idi, bazı yerlerde ise tam tersi. Hindu-müslüman çatışması şiddetli olabilirdi, fakat mahallîleştirildi ve bütün açısından bakıldığında ortak kültürel bağlam içinde kalan bir sınıf çatışması olarak algılandı.

İslâm, kasabalarda daha geniş bir kültürel varlık oluşturdu. Yan yana hindu ve müslüman dükkânları vardı; gelenekleri ve sosyal görünüşleri büyük ölçüde benzerlik gösteriyordu; fakat din farklılığı diğer meselelerde de yaygın bir farklılığa sebep oldu. Farklı bayramları vardı, farklı kitaplar okuyor ya da dinliyorlardı, farklı tarihî kahramanları vardı, farklı giyiniyorlardı (gerçekte her kastın kendine has bir kıyafeti vardı) ve hatta yiyeceklerinde bile farklılıklar vardı—müslümanlar hayvan etini seviyorlardı, hindular ise etsiz bir diyet uyguluyorlardı. Burada güvensizlik bazan grubun iktisadî çıkarlarının çatışması meselesiydi, fakat genellikle aynı iktisadî sınıfın kültüre göre farklılaşmış iki gruba ayrılmasını yansıtıyordu. İki grup gruplar-arası evlilik yapmaz ve aynı okullara gitmezdi, ve bireysel arkadaşlıklara rağmen ayrı sosyal çevreler oluştururlardı. Evlilik ve diğer ortak üyeliklerin birleştirdiği dallanıp-budaklanmış ilişkiler, ayrı grupları bir araya getirmezdi. Bu yüzden, bir tek sınıf ko-

numu içerisinde rakipler olarak pek o kadar sınıf çatışması getirmeyen iktisadî çıkar farklılıkları doğdu.

Bu yüzden şehirlerde özellikle müslüman kültürel hayatının bir iddiası, aynı zamanda, bu cemaatin varoluşu temelinde, müslüman cemaate sadakat iddiasıydı. Nihaî idealleri vurgulayan herhangi bir vurgu kültürel bağların somut gerekliliğinin temelini çürütüyorsa, şüpheyle karşılanmalıdır. Kültürel hayatın birbirine yakın tarzlarını oldukları gibi muhafaza konusunda, burada büyük bir baskı vardı.

Bu baskı ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan, müslüman ve hindular arasındaki toplumsal şiddet eylemleri patlak vermesi tehlikesiyle güçlendirildi. Köylerde, sınıfsal şiddet eylemleri, doğal olarak bir konfesyonel ve komünal renk aldı. Şehirlerde İngilizlerin de cesaretlendirdiği bölmeye ve hükmetmeye hazır kıskançlıklar, Modern şartların her grubu tehdit ettiği zıt güçler tarafından şiddetlendirildi. Hindular Modernlik hareketi karşısında öz-kimlikleri için bir temel olarak tarihî miraslarını canlandırmaya çalıştıkça, müslüman hâkimiyet döneminin gerisine, eski Sanskrit hindu büyüklüğü kültürüne bakma eğilimine girdiler. Hayatlarına işlenen pek çok İslâmî unsuru safdışı etmeye çalıştılar. Örneğin kuzey Ganj ovasında ortak dil iki formda yazıldı: (Urduca olarak bilinen) İran alfabesiyle ve (Hintçe olarak bilinen) Sanskrit alfabesiyle. Pek çok hindu kasıtlı olarak Farsça kelimelerle dolu ve İslâm'la bağlantılı Urduca'dan çoğu Farsça kelimenin Sanskritçe karşılıklarıyla değiştirildiği Hintçe'ye döndüler. Edebî dernekler de hindu idi. Hindular hâkim durumdaki Urduca'yı Hintçe'yle değiştirmeyi amaçlayan bir dernek kurduklarında, (komünal bilince sahip olmayan hindulardan da destek gören) müslümanlar Urduca'nın müdafaası ve propagandası için bir karşı-dernek kurdular. Bu rekabet eğitimsiz kişiler tarafından yapıldığında kasdî provokasyonlara girişiliyordu: hindular namaz vakti camilerin yakınında gürültülü törenler yapıyor, müslümanlar yemek için herkesin gözü önünde inek kesiyorlardı. Yirminci yüzyılın ortalarına kadar bu toplumsal gerilim periyodik ayaklanmalara yol açarak Hindistan'ın önemli bölgelerinde sürekli sorun oldu.

Moğol imparatorluğunun kendisini asla ayrı hissetmediği uluslararası İslâm'ın dili olarak Farsça sonuna kadar imparatorluğun resmî dili olarak kaldı. Kısmen, yetenekli yabancı müslümanları Hindistan'a çekme gücünün eksikliğini yansıtan Urduca'nın onsekizinci yüzyıldaki yayılması gayriresmî olarak kaldı. Ondokuzuncu yüzyılda Farsça artık resmî bir önem taşımıyordu ve müslüman toplumu mümkün olduğu ölçüde yeniden sıkı bir düzene sokmak gerekiyordu; farklı bölgelerin ve özellikle Moğol imparatorluğunun Ganj havzasındaki topraklarının sıradan müslüman dili olarak Urduca, Hint-müslüman kültürünün aslî dili haline geldi.

Urduca'nın başından beri iki fonksiyonu oldu. Moğol geleneğinin mer-

kezleri olan Delhi, Leknev ve Lahor'un şehir diliydi; pek çok bölgede en fazla bir pazar dili olduğu ve hatta bazı yerlerde (örneğin Bengal'de) bunu bile başaramadığı halde, kaderlerini Hint-müslüman Moğol geleneğiyle özdeşleştirenler için bir vasıta olarak hizmet gördü. Şüphesiz Arapça müslüman ilahiyat ilminin dili olarak kaldı; Farsça, ondokuzuncu yüzyılda hem müslümanlar hem de hindular tarafından eşsiz bir kozmopolit zarafet deposu olarak hâlâ istekle üzerinde çalışılan bir dildi; fakat Urduca, Hint müslümanlarını ortak bir cemaat içinde birbirine bağlayan Moğol-Hint tarih bilincinin vasıtası haline geldi. Fakat en azından kuzey Ganj ovasında ve bir dereceye kadar diğer şehirlerde, Urduca aynı zamanda aile hayatında kullanılan halk diliydi. Bu yüzden günlük hayatın manevî anlamını ve ikilimlerini yorumlayan, İngiliz rehberliğindeki bir Modern şiir ve roman literatürünün kaçınılmaz aracıydı.

Modern bilincin ortasındaki Hint müslümanları, eski Hint kültürünün pek çok formunu muhafaza ettiler. Müslüman olmanın üst-sınıf üyesi olmakla özdeşleştiği ve aristokrat tavırlara özel önem verilen Hindistan'dan başka hiçbir yerde, kadınların peçenin ardına gizlenmesi ve toplumdan soyutlanması bu kadar şiddetli değildi. Hindular da aynı şekilde geleneği sürdürdüler. Kadınların peçelerinden sıyrılması Osmanlı imparatorluğunun başlıca merkezlerinde olduğundan daha yavaştı; ailenin erkekleri Batı kıyafetleri giyip İngilizce konuşarak bürolarda çalışmayı öğrenirken, kadınlar mümkün olduğunca Timuroğulları dönemine uyan bir tarz üzere muhafaza edildiler. Edebiyat eski geleneğini korudu. Romancılar ondokuzuncu yüzyıl Batı romanının temalarını sunmaya başlarken bile, Urdu şiiri özellikle Fars geleneği tarafından takdis edilen türlerde (Modern değişikliklere de yer vererek) en büyük zaferlerini kazanıyordu. Özellikle Türklerin ve Arapların aksine, Hint-müslüman gençliği yirminci yüzyılın ortalarına kadar, şairlerin sabit formlarda şiirlerini okudukları, dinleyiciler tarafından o anda değerlendirildikleri, kazananın alkışlarla karşılandığı (erkeklere mahsus) halka açık şiir yarışmalarının zevkini yaşadılar. Yarışmalar sürekli bir canlılıkla demiryolu çağına, radyoya ve hızlı değişikliklere uyarlandı. Böylece sonunda Modern hayatın en içedönük özellikleriyle bütünleştiler.

GANDİ DÖNEMİ

Birinci Dünya Savaşının sona ermesiyle, tüm dünyada endüstriyel ve liberal devrimlerin vaad ettiği sosyal refah ve kişisel saygınlığın gerçekleşmesi konusunda yeni ümitler oluştu. Özellikle Avrupalılar yıkım konusunda hangi mucizelerin gerçekleştirilebileceğini görmüşlerdi; savaşa sebep olan eski düzenin yeniden kurulmasının kesinlikle mümkün olmadığını, şimdi barış ve refah için yeni mucizeler oluşması gerektiğini hissettiler. Her iki taraf da savaşın dehşetini diğer tarafa yüklüyor ve kendilerine yönelik olumsuz eleştirileri dikkate almıyordu. En fazla gerekli görünen şey, yönetici sınıfların sorumsuz-

luğunu gözden geçirmekti. Tüm Avrupa'da bir devrim ve halk reformu dalgası vardı: eski ayrıcalıklar bir kenara atıldı ve herkes için yeni özgürlükler ve saygınlıklar başlatıldı. Marksist başkaldırılar müsaadekâr çocukların okullarının çoğalmasıyla da ifade edilen yeni bir çağın çoğu kez yeterince pasifist ve vejetaryen umumî rüyalarının parçasıydı. Daha önce ayrıcalıklı sınıflara ayrılan fırsat ve güvenliğin toplumun tüm kesimlerine dağıtılması gerektiğine dair yaygın hükûmet eylemleriyle birlikte, ortak iktisadî projelerin de hızla yayılması; ve resim ve edebiyatta köklü başarılar kazanmak için yüzyılların disiplinlerini dışlayan bir deneyselcilik de...

Avrupa barış için bir "Milletler Cemiyeti"nde birleşen cumhuriyetler kümesi haline geldi. Şimdi parola ondokuzuncu yüzyılın Liberalizmi değil "demokrasi" ve halkın itibarıydı. Ondokuzuncu yüzyılın *avant-garde* hayallerinin gerçekleştirilmesine yönelik genel gayret içinde, insanın içindeki (savaşın da ortaya koyduğu) kötü niyet ve yıkıcılıktan endişe duyanlar, yalnızca en sofistike entellektüellerdi.

En büyük ümitlerin ve en derin felâket kehanetlerinin merkezi doğal olarak batı Avrupa'ydı. Dünyanın diğer bölümleri devam etmekte olan Modernlik süreciyle olan ilişkilerine göre bir ruh hali içindeydiler ve bu ruh hali genelde iyimserdi. İngilizler Hindistan'da savaş çabaları için genellikle Hint desteğine dayanmışlardı. Hint askerleri denizaşırı savaşlara katılmışlardı; ülkede yeni savaş endüstrileri kurulmuştu. Hintlilerin hükûmet otoritesine daha büyük oranda katılımına doğru seyreden yavaş gidiş, çoğu Hint liderine, özellikle hindulara yetersiz gelmişti; tam bu taahhüdü teşvik için liberal İngilizler, savaş kazanıldığında kendi kendilerine yönetme sözü vermeye ikna edilmişti. Modern bağlara asimile olan ve milliyetçiliği destekleyen şehirli Hintlilerin büyük bölümü ümit ve mutluluk doluydu.

Savaşın bitiminden kısa bir süre sonra, imparatorlukların en varlıklı bölümüne böylesine büyük bir özgürlük vermenin sağlıksızlığı, savaş telaşeleri daha liberal fikirleri o an için kabul etmelerine yol açan İngilizleri derinden etkiledi. Hindistan'ın bir ulus veya mütecanis uluslardan oluşan bir grup değil, tamamen farklı insanlardan oluşan bir yığın olduğu belirtildi. "Kendi kendini yönetmek" farklı ve daha az aydınlanmış bir yabancı yönetimi (belki Rus yönetimini) izleyen anarşi, veya en iyi ihtimalle hâkim sınıfın diğer tüm insanları yönetmesi anlamına gelirdi. İngilizler iyi düzeni korumak için her ne pahasına olursa olsun durumlarını garantiye almaları gerektiğini düşündüler. Ciddi reformlar ertelendi. Kalabalık bir gösteri, çılgına dönmüş subaylar tarafından kanlı bir şekilde bastırıldı. İngiliz hükûmeti kısa süre sonra imparatorluk yönetimini küçük değişikliklerle önceden olduğu gibi sürdürme niyetini ortaya koydu. İngilizlerin kanuna saygılarına ve onuruna alışmış olan Hint halkı nefret ve isyan duygularıyla doluydu, fakat kesinlikle çaresizdi.

Bu noktada, liderlik, yetişen Hint sanayicilerinden ve beyaz politikacılardan, egzantrik hindu avukat ve gazeteci Mohandas Gandi'ye geçti. Gandi hukuk eğitimini İngiltere'de görmüştü ve çok başarılıydı. Fakat orada ve sonradan İngiliz edebiyatında tanıdığı yeni radikal hümanist idealler gönlünü fethetti: örneğin Thoreau, Ruskin, ve Tolstoy'un şiddet-karşıtı ve yaratıcı bireylerden oluşan işbirlikçi toplumu arayan idealleri. Bazı pratik ifadelerine karşı olsa bile, demokrasi ve sosyalizm ideallerinden derinden etkilendi; dinî evrenselciliğin, barışçılığın, ve vejetaryenizmin avant-garde ruh haline kapıldı. Özellikle sağlık ve eğitim konularında sıradan insanların maddî refahını hor görmemesine rağmen, özellikle bireysel itibar ve imkânlar açısından kanunî garantiler oluşturuldukça, Modern Batının muazzam beşerî başarılarına saygı gösterdi. Fakat özellikle montajlama işinin fazla makinalaşmasının zalimliğini, toprağa ve işe tadını veren insan ihtiyacına sırtını dönen pek çok zenginin hayatının boşluğunu, Büyük Savaş'ta doğal bir ifade bulacak olan siyasî demagoji ve şovenizmin ve genel ticaret ruhunun yanlışlığını ve çirkinliğini vurgulayan Modern toplum eleştirmenlerini dikkatle dinledi. Modern hıristiyan geleneğinin en idealist şeylerinden ilham alarak Hinduizm'de gizlenmiş olan bazı güçleri takdir etmeyi öğrendi. Uzlaşma yoluyla kazanıldıkları takdirde iyi noktaları olmakla birlikte, basit siyasî demokrasinin ve hatta endüstriyel sosyalizmin yeterli olmayacağını kabul etti. Hindistan Modern olmalıydı, fakat yapabilse de, Hindistan'ın Batının mevcut yöntemlerini izlemesini istemiyordu. Hindistan kendisine Batınınkinden daha iyi olan, tüm dünyanın izleyebileceği yeni bir yol bulmalıydı.

Gandi Batının ırkçı gururu ve adaletsizliğiyle, 1914'ten önceki yıllarda belirli ırk ayrımı politikalarına karşı başarılı bir mücadelede (yarısı müslüman, yarısı hindu) Hint toplumuna önderlik ettiği güney Afrika'da karşılaşmıştı. Güney Afrika'da Modernliğe ve genelde hayatın kendisine dair problemlere karşı kendi yaklaşımını geliştirdi. O anki ilgi alanı kişisel manevî hayattı; üyelerin kardeşlik içinde (hayatı) paylaştıkları idealist bir koloni kurdu. Bu çalışmada yandaşları hıristiyanlar, müslümanlar ve hindular, Avrupalılar ve Hintlilerdi. Fakat kişisel maneviyat, genel hayattan ayrılamazdı: gelenekler bozuluyorsa, kişisel itibar, uğurlarında savaşmayı ve kazanmayı gerektirirdi. Bu amaç için, koloninin üyeleri, onun deyimiyle ***Satyagrâha*** ("Hakikat-gücü") askerleri olarak eğitildiler. Saf gerçeğin insan hayatındaki iyi için en etkili güç olduğunu öğretti: bir avukat olarak öğrenmiş olduğu gibi, herşeyden önce kesin gerçek, fakat esasen (insanlar zayıflıkları yüzünden ondan uzak dursalar da) tüm insanların mirasçıları oldukları manevî gerçek. Çekirdek oluşturan bir avuç üyesiyle, güney Afrika'daki kömür madenlerinin gündelikçi işçilerinden ve hatta kadınlarından tüm hakikat-gücü ordularını husule getirdi. Grevlerle ve adaletsiz kanunlara uymayı red yoluyla, insanlık haysiyetlerini ve kanaatlerini şiddete yer vermeden ortaya koyarak, hiçbir in-

tikam duygusuna kapılmadan acılara katlanarak, savaşlarını kazandılar; azınlık kanunlarını tersine çevirdiler, ve hepsinden önemlisi, kendi insanlıklarını kendilerine kanıtladılar.

Sonunda Hindistan'a dönen Gandi yüz yüze mahallî ilişkileri tahrip etmekten ziyade güçlendirmesi, fakat görüşlerini genişletmesi, iktisadî temellerini arttırması ve amaçlarını asilleştirmesi gereken bir milliyetçiliğin hayalini kurdu. Hint şehrini makinalaştırmaktan ziyade, Hint köyünü iktisaden kurtarmak ve manen yenilemekle ilgileniyordu. Yüksek üretim verimliliğini işletme ve onarım kolaylığıyla birleştirip (bunları kullanan ve bağımlı olan bir köyün insanları gibi) küçük bir grup insanın kontrolünde kalabilecek makinaların icadının ödüllendirilmesi teklifi ona ait tipik bir görüştü. Modern icatlar iktisadî verimlilik kadar insan verimliliğine de hizmet etmeliydi. Gandi asıl amaçlarından sapmadı, zirvede güç kazanmaya ve reformlara oradan başlamaya çalışmadı. İnsanların kendi refahlarını kendi çabalarıyla, her reformun gerçek beşerî geçerliliğini ispatlayarak kazanmaları gerektiğine, aksi takdirde başarılarını daha yüksek manevî amaçlar için kullanamayacaklarına inanıyordu.

Gandi (Güney Afrika'daki çalışması yüzünden çok iyi tanındığı) Hindistan'daki memuriyet hayatına İngilizlerden kendi kendini-yönetme hakkını kazanma amacıyla başladı. Fakat bu amacı, her Hintlinin bir Hintli olarak onurunu tehlikeye sokan bir sisteme son verme sorumluluğunda olduğu gibi, çıkar ve imtiyaz edinmek için başvurulacak bir strateji olarak kullanmaya yeltenmedi. Hintlilerin İngilizlerden daha büyük bir Hint refahı anlayışıyla yönetimde bulunacaklarını umuyordu, fakat İngiliz yönetimine saygı duyuyordu. İster daha iyi olsun ister daha kötü, Hintlilerin kendi topraklarında tam bir itibara sahip olmalarıyla ilgileniyordu. Ona göre, başlıca amacı olan kendine-saygıyı öğrenmesi gerekenler, yalnız eğitim görmüş elit tabaka değil, tüm Hintliler olmalıydı; ilk amacı kitleleri, hatta okuma-yazması olmayanları milliyetçi harekete dahil etmekti. Milliyetçi ümitler krizinde, liderliği bu temelde kabul edildi.

HİLÂFET KAMPANYASINDAN KÖY ÖZ-REFORMUNA

Gandi'nin ilk amaçlarından biri tüm konfesyonel çizgileri aşan bir milliyetçi hareketi kurmaktı. Ahmet Han'ın İngiliz yönetimine sadakat prensibinin süregelen etkisi altındaki çoğu müslüman artık hiçbir şekilde müslüman yönetimi anlamına gelmeyecek olan kendi kendini-yönetmeye yönelik genel Hint hissiyatından uzak kalmıştı. Bu yüzden millî bütünlük Hindistan nüfusunun dörtte birini oluşturan müslümanları, hindular, Sihler, Parsîler, ve hıristiyanlarla birlikte harekete dahil etmek anlamına geliyordu. Gandi'nin çözümü genel *Swarâj* ("kendi kendini-yönetim") ile birlikte popüler bir müslü-

man amacını benimsemek oldu. Cemâleddin Afgânî zamanından beri müslümanlar bir dünya toplumu olarak bütünlük anlayışlarını, daima ve giderek artan ölçüde, Osmanlı devletinin devam eden bağımsızlğı ve prestiji üzerinde yoğunlaştırmışlardı; Abdülhamid'in propagandasından beri, bölgedeki gayrimüslim yönetim gerçeğine rağmen, Osmanlı sultanını halife olarak kabul etmiş ve onu her yerde İslâm'ın kanunî ve manevî garantisi olarak görmeye başlamışlardı. İngiliz hükûmetinin Osmanlı Türkiyesi ile savaşta olması Hint müslümanlarına acı gelmişti. (Türklerle savaşmaya gönderilen Hint birliklerinin çoğu müslümandı ve bu tecrübe onlara utanç vermişti). Savaşın sonunda Türklere cömert bir barış sunulmasını, böylece halifenin tercihan Hicaz'ın Kutsal Şehirleri de dahil olmak üzere, önemli bir özgür müslüman yönetim çekirdeğini korumak için yeterli çabayı gösterdiğini görmek istiyorlardı. Bu, özel iddialarını paylaşmasa da, şüphesiz Gandi'ye hitap eden bir amaçtı; dahası ateşli müslümanlar bu amacı başıboş insanlara taşımaya hazır idiler. Muhammed Ali ve Şevket Ali kardeşler, ulema tarafından desteklenen, hâlâ İngilizlerle işbirliği yapmak isteyen ayrıcalıklı müslümanların organı Müslüman Birliğini pas geçen canlı bir halk hareketi organize ettiler. Yenilen Türkler muamelesi gören müslümanların haysiyeti tehlikedeydi ve köylüler bile teknik isteklerini anlamadan (şüphesiz Türkiye'yi hiç duymamışlardı) harekete katıldılar.

Sonuç olarak 1920'de Hindistan Ulusal Kongresi iki isteği birleştirdi: İngilizlerin Hindistan'a kendi kendini yönetme hakkı tanıması ve Osmanlıya onurlu bir barış imkânı sağlanması. Güney Afrika'da başarıyla üstesinden geldiği deneylerin faaliyet alanını geliştiren Gandi ve ekibi, isteklerine saygı göstermeyi reddettikleri sürece İngiliz otoritesiyle işbirliği yapmama kampanyası yürüttüler. Kendi kendini-yönetme kampanyası vergi ödemeyi reddetmeyi, Hindistan'da üretilen malların yerine İngiltere'den ithal edilen malların boykotunu (Gandi'nin köy ekonomisine, köy ev işlerine olan ilgisinin bir sonucudur), ve hareketi bastırmak için yapılan düzenlemelere uymayı reddetmeyi içeriyordu. Hilâfet kampanyası için böyle doğrudan bir hareketi ateşlemek imkânsızdı, fakat savaşın sefaletleri üzerine eklediği mahrumiyetlerden dolayı ümitsizliğe kapılan fakir müslümanların çoğu kendi kendini-yönetim için genel Kongre kampanyasına katılmaktan son derece memnundular.

Heyecan en zengin iller dışında neredeyse evrenseldi. Muhammed Ali ve Gandi gibi adamlar hem şehirlilere, hem köylülere ulaşmanın ve onlara en azından geçici disiplin vermenin ve yıkıcı şiddet olaylarına girmeden dövülmeye ve hapse atılmaya razı insanlar yetiştirmenin yollarını buldular. Heyecan bulaşıcı bir hastalık gibiydi. Kuzeybatı Hindistan'daki pek çok müslüman köylü gayrimüslim adaletsiz yönetimle işbirliği yapmamaları gerekiyorsa, yapılacak en onurlu şeyin tüm yolları aşmak (pek çok müslüman fakihin yüzyıllardır savunduğu gibi) ve kâfirlerin elindeki topraklardan bir müslüman dev-

letin yönetiminde İslâm'ı tam olarak uygulayabilecekleri bir yere gitmek [hicret] olduğu sonucuna vardılar. Buna uygun en yakın yer Afganistan'dı. Sınıra vardıklarında Afgan hükûmeti doğal olarak onları geri çevirdi ve binlercesi can verdi. Güneybatı kıyıları, yani Keralam'daki Mapillah'lar denen diğer müslüman köylüler (son derece fakir ve küskündüler) bulundukları yerde gerçek bir müslüman halife bulmaya ve hindu toprak sahiplerini sürüp atmaya karar verdiler. Kazanılmış haklara yönelik tehdit, İngiliz ordusu tarafından kan içinde boğuldu. Hareketin kendi kendini-yönetme isteği, 1922'ye kadar giderek artan başarı ümitleriyle, şiddetten uzak kaldı. Sonra Kongre'nin kefili olduğu faaliyetler içinde bile şiddet ortaya çıktı. Olaylar birbirinden ayrıydı, fakat Gandi bu olayların, Hint halkının henüz ölçü ve adaletle kendi kendilerini yönetmeye hazır olmadıklarını gösterdiğini düşünüyordu. Disiplin ve hazırlık için hâlâ yıllar gerekiyordu. Şiddetin yayılmasını ve sonuçta İngiliz ordusunun inisiyatifi ele geçirmesini beklemeden, herkesi şaşırtarak hareketi durdurdu. Başından beri gerçekçilikten uzak olan halifelik mücadelesi, kendi kendini-yönetme hakkı mücadelesiyle aynı anda sona erdi. Türkler kendi sultanlarını tahttan indirdiklerinde Hintlilerin isteyebileceği pek birşey kalmadı. Fakat şimdi çalışmanın daha az gösterişli ve belki daha temel aşaması başladı. Gandi ve takipçileri, hayatlarında İngilizlere değil, kendilerine dayanan hataları düzeltmeye yönlendirerek, Hintlileri gerçek özgürlük için eğitmeye başladılar.

Hindularda ana ilgi odağı, dokunulmazlığın, yani emsalleri içinde onur kırıcı ve aşağılayıcı bir hayata zorlanan belli kastların (sokak temizlikçileri, tabakçıları) katı biçimde ayrı tutulmasının kaldırılmasıydı. Hakikat-gücü teknikleri, kastsızlar tarafından, yüksek kasta mensup hinduları adaletsiz davranışlarının sevimsiz gerçeğiyle yüzleştirmek ve sonuçta hayatlarını değiştirmek için, kahramanca bir sabır ve azimle kullanıldı. Fakat Gandi'nin ilgilendiği şeyler daha geneldi: köylüler kadar basit giyinmiş bir halde yeni bir hayat şeklini öğütleyerek, yorulmadan köyden köye dolaştı. Bir aziz olarak Hind halkının güvenini önceden kazanmıştı. Şimdi onlara temizliğin değerini öğretti: bir köy çöplerin ya da diğer çirkinliklerin temizlenmesinde dikkatsiz davranırsa (çoğu köyün yaptığı gibi) anında şikayetçi oldu. Onları boş vakitlerinde kendi elbiselerini dikmeye teşvik etti, ve Batıdan öğrenilen makinalaşmış üretim yüzünden bir ara gözden düşen işlemleri yeniden öğrenmelerine ve kendi sebzelerini yetiştirmelerine yardımcı oldu. Sonraki onyıllarda Gandiciler bu çeşit sayısız program ürettiler; sonuçta kısmen Dewey'in öğretilerine dayanan, fakat Hint köyünün ihtiyaçlarına uyarlanan pratik bir "temel" eğitim programı oluşturma konusunda yoğunlaştılar. Klasik okur-yazarlık öğretiminin genellikle faydasız olduğu—harfleri kullanma fırsatı olmadığı için okur-yazarların birkaç yıl içinde yeniden kaybolduğu— görüldü. Gandiciler kendi yiyeceklerini yetiştirmeyi, kendi ipliklerini eğirmeyi, kendi elbiselerini

dokumayı, hatta kendi okullarını inşa etmeyi öğreterek genç köylülere kendi kendilerine yetmeyi öğretmek istediler, böylece kendi kaynaklarına bırakılırlarsa kendilerini tamamen bağımsız hissedebilecek ve hepsinden önemlisi öğrendiklerini köyde kalan yaşlılara götürebileceklerdi.

Gandici programın tam gelişimi, yenilenen siyasî bağımsızlık kampanyaları yüzünden yavaş oldu ve Hint yaşamının iç içe geçmiş sorunları kendilerini gösterdikçe, sürekli yeni hareket yolları arandı. Bunda Gandi'nin müslüman takipçileri büyük rol oynadılar. Müslüman âlim Ebulkelâm Âzâd entellektüel düzeyde en önemli liderlerden biri haline geldi—sıklıkla Ulusal Kongre'nin başkanı olan Âzâd (özellikle müslümanlar için) özgür ve âdil bir Hindistan kurmak için müslümanlar ve hindular arasında bağımsızlık ve işbirliği kuramını formüle etti. Ona göre, Kur'ân'ın mesajı evrensel dürüstlüktü; müslümanların misyonu diğer insanları (tamamıyla) yönetmek değil, sosyal hayatta adaleti ve beşerî hayat için sürekli bir gücü teşkil etmek olmalıydı; bu yüzden müslümanlar kendilerine ve tüm Hintlilere özgürlük ve adalet getirme sözü veren her hareketin öncüsü olmalıydılar. Daha pratik bir düzeyde, (Hilâfet hareketinin yıkılmasından sonra) Muhammed Ali, kendisini muhafazakâr Aligarh Koleji'nden ayrılmış olan, Delhi yakınlarındaki yeni bir okula adadı: Cemiyet-i Milliye, yani hemen hemen Gandi çizgisindeki bir milliyetçi müslüman liderliğin öğretildiği "Milliyetçi Kolej".

Gandiciliğin Hindistan'daki en pratik ifadesi, Hint imparatorluğunun kuzeybatı sınırı boyunca yerleşmiş olan Abdulgaffâr Han liderliğindeki Afgan kabilelerinde ortaya çıktı. (Kasabalardan çok köylerde yaşayan) çekişme ve çatışmalarıyla ünlü bu kabile-adamları, aktif ve hemen hemen evrensel bir sosyal öz-reform programı yürüttüler. Çekişmeler durduruldu. İlahî Hizmet (Farsça'da ***Hudâî-hizmet***) adına Abdulgaffâr Han önderliğinde disiplin empoze edildi, ve eğitim gibi yenilikler teşvik edildi. Milliyetçi bağımsızlık kampanyaları başlatıldığında, Hudâî-hizmetkâr'lar denilen bu Afganlılar etkili ve güvenilir bir destek verdiler. Kesinlikle şiddetten uzak kaldılar; Kur'ân'ın intikamdan ziyade bağışlamayı teşvik etmesi, Gandi'nin fikirlerinin son derece İslâmî bir yorumunun temeli haline geldi. Fakat İslâm'ın gereklerini yerine getirmeseler de, aynı disiplin altına girdikleri takdirde, bölgedeki hinduların da katılmalarına izin verildi. Güçlü sınıf ayrımının nisbî eksikliği, hareketin herkes tarafından kabul edilmesine yardımcı oldu, çünkü (Hindistan'ın büyük bölümünün aksine) tam bir uygulama birkaç kazanılmış hakkı ortadan kaldıracaktı; bu yüzden Gandicilerin diğer yerlerde karşılaştıkları büyük bir engel ortadan kaldırıldı ve Modernliğin daha olumlu cazibelerinin daha az bir müdahaleyle etkili olmasına izin verildi. Yıllar sonra bölgede artan zenginlik, sosyal disiplin ve sorumlu kendi kendini-yönetim için hazırlık gibi somut sonuçlara ulaşıldı.

KOMÜNALİZM

Şüphesiz tüm müslümanlar böyle evrenselci tipte bir milliyetçiliği kabul etmek istemiyordu. Bazı idealistler—fakat artık Moğol imparatorluğunun şimdi İngiliz taraftarı olan aristokrat varisleri değil—Hindistan'da müslüman yönetimi ümidini besliyorlardı. Görünüşte İngilizlerin Hint kitlelerinin kendilerini yönetmek için efendilere ihtiyaç duyduğu görüşünü paylaşan Maşrıkî, müslümanların yeniden diriltilmesi gerektiğine inanıyordu. Çok sayıda miskin burjuvayı askerî eğitime ve sosyal buhranlarda hizmete adanmış, Hâksâr denilen birlikler içinde örgütledi; İslâm'ı (bozulmuş kabul ettiği) yaygın geleneksel yöntemlere veya (saldırdığı) ulemanın öğretilerine değil, Kur'ân'ın ve ilk halifelerin sosyal-politik misyonuna dayandırarak, Modern bir Mehdî gibi yalnızca kendi takipçilerinin gerçek müslümanlar olduklarını iddia etti. Din konusunda çok tutucuydu, ve Gandiciler gibi verimlilik ve disiplin istiyordu. O da arasıra, tek Tanrı'ya inandığı takdirde bir gayrimüslimin kendisini izlemesini kabul ediyordu, fakat (tüm emirlerini yerine getirmeye söz veren) Hâksârları, (her ne şekilde olursa olsun) İngilizler Hindistan'dan sürüldüğünde İslâmî temele dayanan düzeni yeniden kurmak için bir hücum kıtası oluşturmaya hazırdılar. Hâksârlar deneme amacıyla gergin durumlara müdahale etmek üzere gönderilmeye başlandığında, İngilizler bunları bastırmayı gerekli gördüler.

O zaman Hint müslümanları için milliyetçilik tüm Hint topraklarında ya İslâm'ın evrensel adalet isteği temeline dayanarak diğer konfesyonlar ile işbirliğiyle ya da kendi inançları doğrultusunda üstün bir sosyal düzenin gereklerini sürdürmeye yönelik müslüman dâvâsına dayanarak diğer konfesyonlar ile üstünlük mücadelesine girmek yoluyla olabilirdi. Birinci alternatif Gandi'nin ve Gandicilerin isteklerinin çoğunu kabul etmeseler de, Ulusal Kongre'yi izleyen ve ona saygı duyan kitlelerde, uzun zaman en popüleriydi. Birinci alternatife çok sınırlı bir başvuru olmuştu. Fakat Savaş-sonrası yılların, 1930'ların başındaki yeni bir sivil itaatsizlik kampanyasıyla canlandırılan ilk coşkusu, giderek azaldı. Gandi önderliğindeki milliyetçi bağımsızlık hareketinin ikinci bir başarısızlığı, pek çok kişinin cesaretini kırdı. 1930'lardaki Büyük Bunalım'da Hindistan çok acı çekti ve genel ümitler yerini hemen önemli şikayetlere bıraktı. Gandi herşeyden önce Hindistan'ın manevî arınmasıyla ilgiliydi ve bağımsızlık mücadelesi onun yalnızca bir aracıydı; şiddetten uzak durmayı, köy (evi) endüstrisini, kast engellerinin ortadan kaldırılmasını vurguluyordu; çoklarına göre, özellikle bu arınma hindu terimleriyle ifade edildiğinde, bu uzun-vadeli bir amaçtı. Şehirli müslümanlar üçüncü bir milliyetçiliğe, bir birim olarak Hindistan üzerinde yoğunlaşan, fakat onun bölgesel olmayan bir parçasıyla sınırlı olan bir milliyetçiliğe yönelmeye başladılar. Kendilerini öncelikle müslüman olarak görmeye, ve ister hâlâ İngiliz yönetiminde olsun, isterse bağımsız olsun, geniş bir Hindistan çatısı içinde

müslümanlar için özel bir statü ve ayrıcalıklar aramaya başladılar. Bir bütün olarak bölgesel ulustan ziyade özel bölge içinde konfesyonel bir toplum düşünmeye yönelik bu eğilime komünalizm dendi.

Komünalizm çeşitli şekiller aldı. En hafif şekliyle, aynı veya aşağı-yukarı aynı amaçlar için Ulusal Kongre'yle yan yana çalışan ayrı müslüman örgütlenmeler şeklini aldı. Ahrâr (Özgür İnsanlar) isimli bir Pencap orta-sınıf partisi (Kongre'nin yaptığı gibi, o kadar farklı görüşü uzlaştırmak zorunda kalmadan) bağımsız, demokratik ve sosyalist bir Hindistan'ı destekledi ve bunun için Kongre'yle işbirliği yaptı, fakat hep müslüman olarak ve Kur'ân'ın emirlerine dayanarak. Ancak bu müslüman grupların çoğu daha çok müslümanların haklarıyla sınırlı amaçlarla ilgilenme eğilimindeydiler. Müslümanları kendilerini Hintli, Pencaplı, ya da Bengalli olarak; hatta diğer işçilerle, esnaflarla ya da köylülerle ortak hak ve çıkarları olan işçiler, esnaflar veya köylüler olarak görmekten ziyade, yalnızca müslümanlar olarak görmeye teşvik ettiler. En sürekli komünalist müslüman teşkilâtı Müslüman Birliğiydi. Zengin ve toprak sahibi sınıfları temsil eden bu parti, herhangi bir Hint bağımsızlığına soğuk baktı, fakat ne olursa olsun müslümanlara özel garantiler verilmesi konusunda ısrar ettiler.

Bu komünalizm tüm dünyaya yayılmış olan müslüman toplumuyla ilgilenmiyordu; yalnızca Hindistan'la sınırlıydı. Dayandığı ortak duygu esasen ortak bir Hint-Timur mirası duygusuydu. Daha aşırı liderleri Timur imparatorluğu günlerini göklere çıkarttılar ve en son şekliyle o kültürü temsil ettiğinden (Hint müslümanlarının çoğu Urduca konuşmasa da) Urduca'yı kültürlerinin özel aracı olarak gördüler. Fakat komünalizm, İslâmî yönetimi Timuroğulları zamanında olduğu gibi yeniden kurmaya çalışmak yerine, Hint müslümanlarını bir millet olarak ayırmaya çalıştı. Hindistan'ın aynı yerde iki millet içerdiğinden söz ettiler: (Sihleri, Parsîleri ve hıristiyanları dahil ettikleri) hindu milleti ve müslüman milleti. Bu ulusların kendilerine ait sosyal yapıları ve kültürleri olduğunu iddia ediyorlardı. İki sosyal yapıyı ifade etmek için iki paralel siyasî yapı olması gerektiğini söylediler.

Böyle bir yönelim milliyetçiliğin başlıca amaçlarından birine ters düşüyordu: daha geniş ve daha gayrişahsî bir temel üzerine inşa edilecek yeni ve Modern kurumlara izin vermek için, bir bölge içindeki özel ayrılıklara ve ayrıcalıklara son vermek. Fakat müslümanların azınlıkta oldukları, fakat yöneten azınlık olmayacakları bir durum da, süregelen İslâm'ın kendi içinde bir toplum oluşturduğu iddiasını dile getirdi. (Özellikle müslümanların azınlıkta olduğu, fakat başlıca Urdu kültür merkezlerine sahip oldukları Ganj ovasında bu anlayış popülerdi; müslümanların çoğunlukta olduğu bölgelerde ise, daha az ilgi gördü). Bu görüş müthiş bir potansiyel ilgi kazandığından, daha fazla müslüman, kendilerinin ayrı bir cemaat olduklarının bilincine vardılar.

Amaç bu olsun veya olmasın, bir hindu rengi alması kaçınılmaz olan genel bir milliyetçi harekete ("öncü" durumunda olarak veya olmayarak) katılmadan tarihî müslüman tablosunu olduğu gibi muhafaza etmenin yolu bu imiş gibi görünüyordu.

Komünalizm Müslüman Birliğinin ellerinde uzur süre esasen bir tehlikeli değişikliği yavaşlatma tekniği olarak kaldı. Hepsinden önemlisi, Müslüman Birliği komünal bir seçim politikası istiyordu: müslümanlar ve hindular ortak listeler yerine ayrı aday listeleriyle seçime katılmalıydılar; yani müslüman adaylar yalnızca müslüman seçmenlere, hindular yalnızca hindu seçmenlere hitap etmeliydi. Bu, adayları müslümanları müslüman olarak bir araya getiren, yani onları hindulardan ayıran şeyleri desteklemeye zorlamak için kusursuzca dizayn edilmiş bir politikaydı, oysa ortak bir listeye göre yapılan seçim adayları hem müslümanları hem hinduları memnun etmeye çalışmaya ve onları neyin bir araya getireceğini bulmaya zorlayacaktı. Komünal seçim yalnızca her türlü sosyal değişiklikten korkan ve öncelikle çeşitli grupların ayrıcalıklarını korumakla ilgilenen komünalistleri memnun edebildi: bir yandan (komünalist Hinduizm'in en güçlü partisi olan) hindu Mahâsabhâ ve diğer yandan karşı tarafı temsil eden Müslüman Birliği. Hindu-müslüman birliğine dayanan ve bu birliği varsayması gereken kapsamlı bir ilerleme fikriyle ilgilenen Hindistan Ulusal Kongresi, (genel olarak) Hint uyumunun ve kendi geleceğinin temelini çürütmeden, bunu kabul edemezdi. Müslüman Birliği, 1930'ların sonuna kadar bir müslüman azınlığı temsil etmeye devam etti; hindu Mahâsabhâ da bir hindu azınlığını...

İKBAL'İN RÜYALARI

Lahor'lu iyi bir müslüman aileden gelen Muhammed İkbal (1876-1938) gençliğinde geleneksel İslâm'ı ve şüphesiz onunla birlikte derinden sevdiği tasavvufa dair mülâhazaları ve tasavvuf şiirini öğrendi. Önce hünerli bir Urdu şair olarak tanındı. Ahmet Han'ın prensiplerine uygun olarak, İngilizce de öğrendi. 1905'te felsefe doktoru ünvanını kazandığı İngiltere'ye gitti. 1908'de bazı müslüman, özellikle sûfî filozoflara dair önemli bir çalışmasını yayınladı; bu filozofların düşüncelerinin onun için hâlâ çok önemli olduğu açıkça ortadadır. Özellikle Bâb'ın takipçisi Bahâullâh'ın sisteminden (sırayla, Molla Sadrâ'da bina edilmiş bir sistem) etkilendi. Bahâullâh'ın düşüncesine dair tanımı, sonraki yorumunun bir önceden-bildirimi gibidir. Fakat felsefî düşüncesi Avrupalı son romantik ve post-romantiklerden de en az bunun kadar etkilenmiştir: Bergson, Nietzsche, Whitehead, İngiliz İdealistler ve bunlarla tartışmaya girenler. Daha eski müslüman filozofları, bu modernler muvacehesinde tanımlamıştır.

Hindistan'a döndükten sonra, İkbal bir süre hukukçuluk yaptı ve felsefe

dersleri verdi. Fakat Hint İslâm'ındaki ikiyüzlülükten, korkaklıktan ve beceriksizlikten öylesine bıktı ki, resmî görevini bıraktı ve hatta bir süre yok denecek kadar az şiir yazdı. Bu arada kısmen felsefî analizle, kısmen şiirsel ilhamla, halkının aşağılanmasına karşı kendi cevabını formüle ediyordu.

İkbal ahlâk felsefesiyle meşgul oluyordu. Ne tür bir hayat yaşamaya değer? Böyle bir soruyu cevaplamak için, hayatın ne olduğuyla ilgili bir sonucu benimsemek zorundaydı: bir ontoloji. Burada İkbal, çoğu Modern gibi evrim olgusunun ezici önemini vurguladı. Sonraki bir hayat, önceki zamanda eksikliği hissedilen öngörülemez yeni özelliklere sahipti. Aynı zamanda, yine çoğu Modern gibi, sayısız bireysel kişiliğin hesaplanamaz değerini kabul etti. Hayat, Ortaçağ filozoflarının yaptığı gibi, doğal kategorileri içinde sabit, kapalı bir sisteme indirgenemezdi. İnsanın evrendeki gerçek konumu belli bir zaman parçası veya belli bir değerler seti gibi bir analizi kaldırmazdı. Fakat İkbal sonuçta basit bir relativizmi kabul etmek istemiyordu: evrenin yalnızca bir olaylar kümesi, sahip olduğumuz mevcut istekleri karşılamak için olayları idare etmemize izin veren gözlenebilir bir düzen olduğunu söylemek; ve isteklerimizin eğitimle veya ilgiyle formüle ettiğimiz ve kabul ettiğimiz amaçlar dışındaki hiçbir standartla yargılanamayacağını söylemek istemiyordu. Bazı amaçların aslen diğerlerinden daha sağlam olduğunu; Hint müslümanlarının çöküşünün yalnızca uygunsuz veya çirkin şekilde saldırgan olduğundan değil, sürekli evrensel zaruretleri ihlâl ettiğinden dolayı kötü olduğunu düşünüyordu.

İkbal çözümün kesinlikle toplam bireyselliğin sonsuz potansiyellerinde yattığına ikna oldu. Sayılan, belli herhangi bir değer değil, fakat bireyin (kendisinin) tekliğiydi. Tüm evren bir mutlak teklik sunuyordu: İslâm'ın Allah olarak bildiği şeyin, Mutlak Tek Ferd'in ferdiyetini ifade ediyordu. Her sonlu bireyin, her insanın kaderi Tanrı'ya giderek daha çok benzemekti: (giderek) daha eşsiz birey, ve bu yüzden daha yaratıcı bir birey olmaktı. Zaman ve evrim kaybolup giden noktaların mekanik bir sırası değil, bireysel yaratıcılıkların yayılmasıydı; zaman bireyin onu aşan bir aracı, ifadesiydi; bu yüzden yenilik ve zıtlık, eskiyi anlamsız görmeyi değil, kozmik potansiyellerin gerçekleştirilmesi olarak görmeyi gerektirir. Bu yüzden bireysel yaratıcılık alanı ve (kozmik evrimin bir ana parçası) olarak tarih ve hatta tarihsel gelişim manevî dikkatin merkezi olmalı ve hatta manevî geçerlilik testini tedarik etmelidir.

Tüm inançların en yoğunu olarak İslâm, manevî hayat için bir tarihî temel ihtiyacını karşılar görünüyordu. Fakat bunu yapabilecek İslâm sosyal düzenin ve siyasî eylemin İslâm'ı, şeriatın ve büyük gâzilerin İslâm'ı olmalıydı. Bu İslâm'da, İkbal, dinamik ve sorumlu, yaratıcı fakat asla evrensel bir perspektif ve otoriteden ayrı olmayan bir eylem gördüğünü düşündü. Bu yüzden (ondokuzuncu yüzyıl sûfî dini ve Fars kültürünün zeval bulmuş diye reddedil-

mesiyle uyum içinde) "Fars" tasavvufu dediği şeyde gördüğü pasifliğe ve kendi içine-kapanmaya şiddetle karşı çıktı. Fakat kendi bakış açısı, mutasavvıfların kabul edilebilir kıldığı İslâm'ı anlama yollarından yararlandı. Hz. Muhammed'e gelen vahyin dış ayrıntılarından çok iç ruhuyla ilgilendi; dahası, bu ruhu toplumun genel yararı için kendi hayatlarında tecessüm ettiren istisnaî bireylerle ilgilendi. Kendi düşüncesine kanıt olarak İslâm geleneğinden gösterdiği paraleller, çoğunlukla sûfî yazarlardandı.

İslâm'ın aynı anda iki sosyal ihtiyacı karşıladığını düşünüyordu. Bir yandan, şeriat ve kişilerin, hatta inatçı grupların keyfî değişikliklerine tâbi olmayan muazzam kökleşmiş hayat tarzları şebekesi yoluyla, sosyal hayatta süreklilik sağlıyordu. Bu süreklilik bireyin kendisini her zaman ölçebileceği uzun vadeli standartlar, ve bireylerin yayılabileceği bağımlı olunabilir bir bağlam sunacaktı. İslâm aynı zamanda bir gelişme prensibi içeriyordu. Şeriat, sabit olmasına rağmen, prensipte durağan değildi, bireyler yaratıcılıklarını geliştirdikçe ve toplum geliştikçe, yeni ihtiyaçlara cevap vermesini sağlayacak araçlara sahipti. İkbal içtihad kapısının hep açık kalmasını gerektiği ve Kur'ân'ın bireysel araştırma ve deney istediği konusunda ısrar etti. Gerçekte, bilinçli sistematik gelişmenin anahtarı olarak gördüğü ampirizm ve tümevarımcı araştırma ruh ve metodunun kesinlikle İslâm tarafından başlatıldığını göstermeye çalıştı.

İslâm'ın dünya tarihinin merkezine yerleştirildiğini düşünüyordu. İslâm-öncesi çağlarda beşerî toplum ve beşerî düşünce muntazaman gelişmişti; fakat ilkel kabile dinleri ve büyücülük zamanından Hıristiyanlık ve Hinduizm gibi tarihî konfesyonel dinlerin yükselişine kadar, insanların akılları özel ve tamamen akılcı olmayan vahiy sürecinin müdahalesine; kendi anladıklarından daha çok şey bilen ve gösterebileceklerinden daha yüksek gerçekler ilan eden insanların (peygamberler) dehalarının müdahalesine bağımlıydı. O zamanın entellektüel çabalarının en büyük başarısı olan klasik Yunan felsefesi bile hâlâ ilkel zincirlerden tam olarak kurtulmamış akılların sınırlarını yansıtıyordu. Klasik Yunan düşüncesinin aslında son derece akılcı mit'ler olan düşüncelere bağlı olarak tümdengelimciliğini sürdürdüğünü düşünüyordu; güçlerinin tam bilincinde olarak, ampirik gerçekliği araştırmak için özgür bırakılmamışlardı.

Hz. Muhammed'in vahyi son ve (insanlığa daha sonraki vahiyleri anlamsız kılacak prensipler getirmesi bakımından) en kusursuz vahiydi. Mutlak tek-tanrıcılığı ve hayatî pragmatizmiyle, insanlığı tüm mitlerden bağımsız kılmış ve önyargısız ampirik araştırmaya yöneltmişti. İlkel insanî şartlar içinde, bu özgür kavrama yetisi, yalnızca bir peygamber bazında başarılabilirdi; fakat bir kez başarıldığında başka bir akıl-ötesi kavrama yetisi gerekmiyordu, çünkü tümevarımcı bilim insanları daha öteye götürmeye yetecekti. İkbal bu entellektüel başarının Kur'ânî öğretinin basit doğrudan anlatımında ve birçok Or-

taçağ müslüman düşünürünün deneme nev'inden ortaya koyduğu, Aristocu-olmayan metafizik ve deneysel bilim konularına dair çeşitli yazılarda var olduğunu göstermeye çalıştı. Batı Hıristiyanlığının spekülatif bilimin karşısında olan deneysel bilimi müslümanlardan öğrenmiş olduğuna dair Batılı yargısını kabul ederek, Rönesans ve Modern Batı biliminin büyük ve hızlı yayılmasını bu İslâmî prensibin tatbikine bağladı. Fakat Batı bir değişiklik ve evrim prensibi olan bu özgürlükçü prensibi, yine İslâm'ın taşıdığı aynı derecede önemli süreklilik prensibiyle dengelemeden almıştı. Sonuçta Batının gelişimi hızlıydı, fakat dengesiz ve mânen temelsizdi, dolayısıyla yıkımla son bulacaktı.

Bu arada İslâm Hz. Muhammed'in vahyinin bütününe bağlanmıştı: yavaş yavaş (şimdiye kadar Batıda yol gösteren) özgürlükçü gelişme prensibini benimsemeye başlamıştı, fakat Hz. Muhammed'in kendi sosyal idrakliliği üzerine kurulan cemaatin sürekliliğini de muhafaza etmişti ve bu, özgürlüğün kurallara riayetsizlik haline gelmesini engelledi. Batıda bireycilik putlaştırıldı ve Mutlak Ferd'e, Allah'a bağımsızlık dikkate alınmadan sürdürüldü; bu yüzden tahrif edildi. İslâm'da, müslümanlar miraslarının şuurlarına varmış ise, kurallara riayet eden dengeli bir özgürlüğe sahip daha gerçek bir bireycilik doğacaktı. Hatta şimdi müslümanlar hem düşünce özgürlüğünün, hem bireysel dehanın manevî istikametinin tüm aslî tazammunlarıyla birlikte Allah'ın birliğinin tek şahitleri olarak önemli bir misyona sahiptiler. Avrupa, materyalizmiyle kendisini yok edecekti. Sonra İslâm ıslah olunmuş insanlığa tam bireyselleşmeye giden gelişme yolunda daha ciddi ve daha güvenli şekilde yol göstermeye hazır olacaktı.

Böyle bir tarihî rol (tıpkı tasavvufun yapmış olduğu gibi) manevî bir elit gruba özel ve yaratıcı bir rol yükledi. İslâm'daki gelişme ve özgürlük prensibinden gerçekten yararlananlar istisnaî kişilerdi; tarih bu kişilerle ilerledi, daha büyük bireysellik ve değişiklik bu kişilerle ifade edildi, ve Tanrı'nın potansiyellerinin tamlığına yaklaşıldı. Nietzsche'nin Süperman dediği, İkbal'in klâsik tasavvuf terimleriyle İnsan-ı Kâmil diye tanımladığı bu bireyler, yaratılışın nihaî amacına, hatta var oluşun sebebine varma yolundaydılar. Tasavvufta olduğu gibi, böyle bir birey şeriatın mevcut biçiminin ötesindeki muhtemel geleceği, daha iyi sosyal biçimleri görse de, sosyal dayanışma adına, şeriatı olduğu gibi korumak zorundaydı; çünkü kitlelerin bu seviyedeki gerçekleri anlaması beklenemezdi. Sonuçta tüm insanlık giderek kusursuz bireysel tekliğe ve böylece Tanrı'ya yaklaşmalıydı; bu arada Tanrı'nın yaratıcılığının amacı buna en çok yaklaşanlarla gerçekleşiyordu. Mutasavvıflar için olduğu gibi, İkbal için de, Hz. Muhammed evrenselliği ve akılcılığıyla mutlak İnsan-ı Kâmil'in ilk örneğiydi.

Daha çok iki-anlamlı olan şiir kadar güçlü düzyazıda da temsil edilen bu sistem, etkisini kısmen entellektüel dikkati kaybetmek pahasına gösterdi. Şe-

riatın esnekliğine dair fıkhî analizinde, İkbal (meselâ) icmâya yeni şartlara ve görüşlere bilinçli ve kasıtlı destek verme rolünü (İmam-ı Şâfiî'nin sistemindeki aslî kullanımıyla oldukça ters düşen bir rol) biçti. Bu yüzden gelişme prensibi için bir yön kazanmakla birlikte, Şâfiî'nin analizi terkedildiği takdirde, süreklilik prensibinin nasıl korunacağını göstermekte başarısız oldu. Ortaçağ müslüman düşünürleriyle ilgili yorumu kendi amacı doğrultusundaydı ve Modern Avrupa'nın evrimi hakkındaki görüşü sığ ve tek-yanlıydı. İslâm'ın hem (yalnızca süreklilik prensibine sahip olan) Hinduizm gibi bir sisteme, hem de Hukuk'u reddeden bir Hıristiyanlığın manidar zayıflığı yüzünden şimdi yalnızca gelişme prensibine sahip olan Modern Batınınki gibi bir sisteme ters düştüğünden emindi. Fakat hindu sistemi gibi, diğer Ortaçağ sistemlerinin de aynı şekilde gelişme prensibine sahip olmadıklarını, veya İslâm'ın Modernliği süreklilik prensibini tehlikeye sokmadan hayatta tutmakta Hıristiyanlıktan daha başarılı olduğunu (ki bunu eserlerinde neredeyse kesin bir gerçekmiş gibi dile getiriyordu) hiçbir zaman ciddi şekilde kanıtlayamadı. Bununla birlikte, İkbal'in sistemi müslümanların Batıya ait eserlerde görmeye alıştıkları İslâm suçlamaları ve Hıristiyanlık müdafaalarından daha sofistike bir İslâm müdafaası sunuyordu; aslında tarihî çarpıtması, tarihi Hıristiyanlığın çevresinde oluşturmaya yönelik Batı girişimlerinin hiçbirininkinden daha fazla değildi.

İkbal'in savaşçılıkla ihtiyatı birleştirmesinin, yetersiz olmasına rağmen mevcut kurumsal yapıya duyduğu yakınlıkla birlikte İslâm'ın yüksek nihaî mukadderatına duyduğu inancın doğal sonucu, müslüman komünalizmini haklı çıkarmaktı. İkbal müslümanların sosyal ya da siyasî görüşlerini tek bir bölgeyle sınırlandırmaları gerektiğine kesinlikle inanmıyordu. İlgilendiği İslâm cemaati dünya çapındaydı ve Delhi'dekilerinki kadar Filistin'deki müslümanların durumu için de endişe duyuyordu. Müslümanlara mesajını verdiği en önemli şiirlerini bölgesel Hint Urduca'sında değil, uluslararası Farsça'da yazması dikkat çekicidir. (Sosyal yenilenme için gerekli görünüyorsa, müslümanların çoğunlukta olduğu bölgelerde yerel millî vurguya bir dereceye kadar sempatiyle bakmasına rağmen), İslâm dünyasını bölen mutlak bölgesel milliyetçiliğe karşı çıktı. Fakat pratikte içinde bulundukları herhangi bir özel bölgesel milletten ayrı olarak müslümanların sosyal ve kültürel bağımsızlığının vurgulanması, Hint milliyetçiliğinin daha geniş görüntüsü aleyhine Hindistan'da müslüman kültürel muhafazakârlığı dâvâsının oluşma sebebi oldu. Mevcut durumuyla yetersiz olmasına rağmen, İslâm'ın bağımsız organik evrimi korunmalıydı. İkbal Müslüman Birliğiyle işbirliği yaptı.

Gandi bir eylemciydi, aşağılandı, fakat temelde yatan bir asalete inandı ve gerçekten ilgilendiği hemen herşeyin asil yönünü buldu, çıkardı. O kadar iyi bir öğrenim görmüş olmasına rağmen, nisbeten az okumuştu. Fakat tefekkürle dolu bir yaşamın özlemini duydu ve anlattı: yoga denen yüksek aktivi-

teye zaman ayıramadığı için hep pişmanlık duydu. İkbal ise tefekküre yatkın, üstün nitelikli bir şairdi. O da kendisi hakkında benzer bir aşağılanma gördü ve kendi neslinden umudunu keserek yeni bir neslin kendisini izleyeceği bir yüksek-düşünce hareketine yer veren bir hayatı özledi ve şiirlerinde bunu anlattı. Bu arada hemen bir yenisini inşa etmekten ziyade, batan gemiden mümkün olduğunca çok şey kurtarmakla ilgilendi. Gandi mevcut yapıcı faaliyetlerde son derece pratikti, doğru insanı ya da doğru zamanı hissetmekte hiç yanılmazdı. Fakat felsefî sorunları hiç derinlemesine incelememişti ve (sonunda kendisinin de kısmen anladığı gibi) geniş tarihî perspektifi acemiceydi. İkbal tarihin hareketini ve süregelen bir geleneğin hayatîliğini çok daha iyi anladı; bu yüzden kendi neslinin kültürel kurumlarının siyasî ihtiyaçlarını anlamakta daha "gerçekçi"ydi. Müslümanlar arasında Gandi'ye duyulan ilgi azaldıkça, komünal baskılar arttıkça ve tarihî İslâm onlar için daha önemli hale geldikçe, tahsilli müslümanlar, İkbal'den ilham almaya başladılar.

PAKİSTAN

İkinci Dünya Savaşı olayları çabucak durdurdu. Zorluklar ve hatta genel kıtlık Birinci Dünya Savaşı'nda olduğundan çok daha büyüktü. İngilizler savaştan zaferle çıksa bile sonunda Hindistan'ın bağımsızlığını kazanacağı ve bağımsızlığın ardından pek çok bakımdan farklı bir yeni düzenin geleceği giderek kesinleşiyordu. Yeni düzenin nasıl yapılandırılacağını belirleyerek kazançlı çıkma ümidi taşıdıklarından, tüm siyasî unsurlar bağımsızlıkla gelecek olan siyasî iktidarı ele geçirmek üzere ateşli şekilde harekete geçtiler. Yalnızca Gandi ve Gandiciler, iktidarı kimin ele geçireceğini değil, bu iktidarın uygulanacağı toplumun manevî/ahlakî düzeyini düşünmeyi sürdürdüler; onun ölçüleri, daha sabırsız olanlara boş geliyordu, ve Gandi'nin liderliği hızla etkisini kaybetti. Hâlâ bağımsızlığı engelleme umutları olan bazı İngilizlerin manevralarının (muhtemelen bilinçsiz) yardımıyla komünalizm tehlikeli şekilde ateşli bir hale geldi. Müslüman kitleleri giderek daha fazla kutuplaşıyordu: hâlâ Hindistan Ulusal Kongresi'ni destekleyen bir azınlık ve özellikle Ganj ovasında yerleşmiş olan, Müslüman Birliğinin daha aşırı komünalist isteklerini (doğrudan ya da dolaylı olarak) destekleyen büyük bir çoğunluk.

Müslüman Birliğinin lideri, birkaç yıl için, kendisine "Büyük Lider" (Kâ'id-i Âzam) denilen ve siyaset-eksenli düşünen eğitimli genç müslümanlardan fanatiklik derecesinde destek gören kurnaz bir politikacı olan Muhammed Ali Cinnah olmuştu. 1930'ların sonuna doğru Cinnah, Müslüman Birliğini daha popüler bir hareket haline getirmeyi başardı. Şüphesiz İngilizleri desteklediği savaş onu yalnızca güçlendirdi. Bunun üzerine "iki millet" doktrinini mantıkî, bir bakıma garip bir sonuca ulaştırdı. Kendi kendini-yönetme ya da bağımsızlık konularında, İngilizlerin ilgili tüm çıkarları temsil eden gruplarla değil, içerisindeki en güçlü teşkilat tarafından temsil edilen millet

veya milletlerle müzakereye girmesi gerektiğini iddia etti. Ulusal Kongre'nin hindu Hindistan'ı ve Müslüman Birliğinin müslüman Hindistan'ı temsil ettiğini ileri sürdü. İngilizler bu nosyonu kabul ettiler ve Cinnah'ı uzaklaştırmaktan korktukları için, seçimlerde iyi sonuçlar almalarına rağmen, diğer müslüman gruplarla ilgilenmeyi reddettiler. Diğer müslüman gruplar dikkate alınmadılar ve (olayların hızlı akışı içinde) Müslüman Birliğine katılmadıkları takdirde seslerini duyuramamaya mahkum göründüler, ve Birliğe katıldılar. Kongre tüm müslümanların çıkarlarından söz eden Birlikle yalnızca hinduların (ve komünalist olmayan müslümanların) çıkarları için müzakereye girmeye zorlandı.

Hindistan'ın bağımsızlığı durumunda, en azından müslümanların kesin çoğunluğu oluşturduğu bölgelerin sürdürmeleri gereken İslâmî politikaların Hindistan'daki hindu çoğunluk tarafından engellenmemesi için özerklik ya da tercihan tam bağımsızlık kazanmaları gerektiği düşüncesi, birkaç yıldır savunulmuştu. Aşağı yukarı 1937'de bu fikir "Pakistan" (İndus havzasında bağımsız bir müslüman devleti olmak) nosyonuna dönüştürüldü. 1940'da Pakistan sloganı Müslüman Birliği tarafından benimsendi.

Bazıları bunu öncelikle Hindistan milliyetçilerine karşı bir pazarlık konusu olarak düşündüler; çünkü gerçekleşirse, Hindistan'ın diğer bölgelerindeki (yani Birliğin en büyük destek gördüğü yerlerdeki) müslümanların komünalist ümitleri uğruna (Birliğin daha az güçlü olduğu) müslüman bölgelerindeki komünalist ümitler zarar görmüş olacaktı. Fakat bu fikir Osmanlı halifesini destekleme fikri kadar hızla ve coşkuyla alevlendi. Hindistan'daki tüm müslümanlar en azından bir yerde İslâm'ın bağımsızlık kazanmasını, Pakistan dışında kalan daha geniş alandaki hinduların ayırımcı politikalarına karşı özel garanti veya ayrıcalıklar kazanmaktan daha önemli gördüler. Bu nosyona ulema genelde ve resmen karşı çıktı, fakat hemen hemen tüm sınıflar onları dışladı. Köylülere göre bu bir dinî canlanmaydı: İslâmî yönetimin gerçek adaleti, en azından bir yerde ve belki sonunda kendileri için yeniden kurulmalıydı. Ulema önceden de reformların karşısında ve toprak sahiplerinin yanında olmuştu ve doğal olarak şimdi de öyle olacaktı. Eğitimli şehirlilerin ideali daha seküler bir çizgideydi. En azından bir bölümüne siyasî otorite verilirse, tüm Hindistan'da Urdu kültürünün uyarılacağını ve canlandırılacağını düşünüyorlardı. Fakat şehirliler için de, amaçta bin yıl öncesine dayanan birşeyler vardı. Liberal nesiller tarafından sulandırılan İslâm'ları kozmik bir haşyetin konusu olmaktan ziyade bir komünal sadakat meselesi haline gelmişti. Fakat, gözden düşmüş de olsa, İslâm sahip oldukları dindi; Moğol-İslâm siyasî iktidar kültürünün en azından bir çekirdeğini eski durumuna getirmek, kutsal bir amaç haline geldi.

Pakistan idealinin kazandığı üstün konumu açıkça hisseden Cinnah,

Hindistan'ın diğer bölgeleri için komünalizmden söz etmeye son vererek, Pakistan telebini (komünalist İslâm'ın münhasır ve uzlaşmaz talebini) sürdürdü. Bu düşünceyi bilerek belirsiz tuttu ve sonunda yıllar sonra yalnızca kuzeybatı Hindistan'ı değil, kuzeydoğu Hindistan'ı da istedi. İstenen bölgelerde kesin müslüman çoğunluğu olacaktı ve gayrimüslimlere müslümanlarla eşit seçim hakkı verilirse, iktidara kesinlikle müslüman komünalist bir grup seçilmeyecekti. Bu talebin kendisinin ve kesin olmayan sunuş yollarının bariz gerçekdışılığı, İngilizlerin düzenlemek istedikleri görüşmeler yoluyla varılacak bir uzlaşmayı ve bağımsızlığın kendisini geciktirmek için yapılan plânlı bir davranıştı. Fakat bağımsızlık daha fazla engellenemezdi. Bu arada komünal seçim yoluyla komünalist politikaya verilen etkili teşvikle başlayan ve savaş yıllarının dayanılmaz gerilimleriyle abartılan tartışma, müslüman ve hindular arasındaki aşırı gerilimle, karşılıklı güvensizlikle ve şiddet eğilimiyle sonuçlanmıştı. Müslümanların muhayyilesi Pakistan talebinde merkezlendi ve bu talep reddedilseydi, kesinlikle iç savaş çıkacaktı. İlk amaçları ne olursa olsun, durum öylesine ileri gitmişti ki, İngilizler (istesinler ya da istemesinler) Hindistan'ı terkederek bölmek zorundaydı.

Toprak itibarıyla talep edilenden çok daha küçük olan yeni Pakistan konusu dahil olmak üzere uzlaştılar—altı büyük bölge değil, yalnızca fiilen müslüman çoğunluğa sahip olan idarî bölgeler. Bu yüzden Hindistan'daki müslümanların yalnızca beşte üçünü kapsıyor olsa da, yeni devletin yüzde yetmişi (rahat bir çoğunluk) müslümandı. Bengal ve Pencap halkını tam ortadan ayıran yeni sınır aceleyle çizildi ve 1947 Ağustos'unda yeni Hindistan'a ve Pakistan devletlerine yetki verildi. Bundan sonra, hemen hemen herkesi hayretler içinde bırakan hapsedilmiş tutkular, birikmiş korkular ve güvensizlikler, tarihin en büyük sivil katliamında, ortaya döküldü.

Başka yerlerde de büyük şiddet olayları vardı. Fakat Pencap'ta ülkenin etnik karakteri tamamen değiştirildi. Pencap bir yandan müslümanlardan, diğer yandan hindu ve sihlerden oluşuyordu; Pakistan'a ayrılan batı bölümü müslüman çoğunluğa, doğu bölümü hindu ve sih çoğunluğa sahipti; Hindistan ve Pakistan arasında bölünen orta bölgelerde, oranlar eşitti. Ayrılma emri verildiğinde, ve egemenlik transferi yaklaştıkça, tüm Hindistan, fakat özellikle Pencap, söylentilerle doluydu. Kast bilincine sahip yeniden-canlanmacı hinduların kendilerine habis yabancılar olarak baktıklarının farkında olan müslümanlara Birlik tarafından, hinduların yalnızca müslümanları en büyük tiranlığa köle kılmak için bağımsızlık istedikleri öğretilmişti. Pakistan kabul ve teslim olunduğunda bile, bazıları, İngilizler gittikten sonra, büyük Hindistan'ın kaybedilen toprakları geri almaya çalışacağından korkuyordu. Hindular ve sihler müslümanların hareketini şöyle yorumluyorlardı: müslümanlar Pakistan bölgesindeki gayrimüslimleri bastırmak ve sonra kuzey Hindistan'ın kalan bölümünü yeniden işgal etmek ve müslüman yönetimi yeniden getir-

mek için Pakistan'ı kullanmak niyetindeler (Hint ordusunun çoğunluğu müslümandı). Tiranlık ve baskının nerelere varacağı her iki tarafın komünalistleri tarafından belirsiz bırakıldı. Her iki taraf da karşı taraftan en kötü şeyleri duymaya hazırdı.

En kötüsü oldu. Eski kinler ve yeni şüpheler, fiilî transferden önceki günlerde bile ayaklanmalar başlattı. Transferden sonra otorite ve iletişimin bozulmasıyla, tüm Pencap, köylerin silip süpürüldüğü, şehirlerde katliamlar olduğu söylentileriyle doldu. Her iki tarafta da azınlıktan öç almaya girişildi. Şiddet olayları tırmandıkça, diğer kesim tarafından işgal edilme korkuları yayıldı ve insanlar azınlıkların işgalcilere destek vermelerini ancak onları yok ederek engelleyebileceklerini düşünmeye başladılar. Azınlık grupların üyeleri hayatlarını kurtarmak için sınıra kaçmaya başladılar; kaçarken bile katledildiler. Delhi ve Lahor'a varan trenler yalnızca cesetlerle doluydu: çılgına dönmüş adamlar tren sınıra varmadan önce hepsini öldürmüşlerdi. Delhi istasyonunda, Pakistan'a kaçmaya çalışanlar ceset yığınlarına dönüştürüldü: kılıcını yaşlı bir müslüman kadına kaldıran sih'e "Onu neden öldürüyorsun?" diye sorulduğunda, o, kılıcını indirip kadının kafatasını yararken "Bilmiyorum, fakat öldürmeliyim" cevabını vermişti.

Özellikle Ganj ovasında müslüman aileleri ve hatta tüm köyleri korumak için hayatlarını riske sokan pek çok kahraman milliyetçi hindu vardı; şüphesiz Pakistan'da da benzer kahramanlıklar vardı. Kongre liderleri cinayetleri durdurmaya çalışarak tüm Delhi'yi dolaştılar. Olaylar yatıştıkça Gandi Pakistan'ın aynı şeyi yapmasını beklemeden suçu üstlenmekte ısrar etti, yeni devletler arasındaki olası savaşın önüne geçildi ve Hindistan'ın büyük bölümü güvenliğe kavuşmaya başladı. (Daha sonra Gandi, onun bu günlerdeki müslüman-yanlısı müdahalesinin intikamını almak isteyen aşırı komünalist bir hindu grup tarafından öldürüldü).

Bengal'de çok sayıda mülteci vardı, fakat Pencap'ın çehresi değişti. Birkaç gün içinde yüzbinlerce insan öldü. Ve her iki tarafta da meteliksiz milyonlarca mülteci vardı. Batı Pakistan ve kuzey Hindistan'ın zaten yeterince fakir olan büyük şehirleri evsiz ve bezgin misafirlerle doldu. (Tamamı müslüman olan Sind ve Belûcistan'daki, çoğu işadamlarından oluşan hindular geri çekildikçe) batı Pencap'ta ve aslında tüm batı Pakistan'da hemen hemen hiçbir sih ya da hindu aile kalmadı. Doğu Pencap'ta da hemen hemen hiçbir müslüman aile kalmadı. Halkın planlanmamış transferi tamamlanmıştı. Aradan geçen birkaç yıl, İkinci Dünya Savaşının imha kampları, yangın ve atom bombaları ile kendi yarattığı bir dehşetle yüzyüze gelen materyalist Modern Batının (müslüman ve hindu) Modern Hindistan'a yönelttiği en kötü suçlamaları haklı çıkardı.

Bu yüzden Pakistan hayali gerçekleştiğinde, onu yaratan müslümanlar

durumlarını yeniden düşünmek zorundaydılar. Pakistan'da Müslüman Birliği, aldıkları bölgeleri nasıl yaşatacağını keşfetmek zorundaydı. Hindistan'ın en fakir bölgeleri arasında yer alan bu bölgelerin doğal iktisadî ilişkileri bölünmeyle kesildi. Fakat belki daha da önemlisi, uzun vadede, müslümanlarda uyandırdığı duygusal tepkinin yalnızca bir siyasî manevra değil, politikacıların klasik düzenlemeleriyle kolayca yatıştırılamayacak gerçek bir dinî tutku olduğu gerçeğini karşılamak zorundaydı. Hindistan'da kalan kırk milyon, daha önce sahip olduklarından çok daha az avantajlar taşıyan bir konumda Hind milliyetçiliğiyle nasıl uzlaşacağını öğrenmek zorundaydı; artık çok güçsüz bir azınlıktılar, ayrıca, hasım ve merhametsiz bir yabancı gücün ajanları olmalarından şüphe ediliyordu. Onların İslâm'ı siyasî bir komünalizme ulaştığından, İslâm'da yeni bir manevî anlam keşfetmek ya da (pek çok tahsilli müslümanın yaptığı gibi) ümitsiz bir hayal kırıklığı içinde kaybolmak zorundaydılar.

7

BAĞIMSIZLIK ÇABASI: YİRMİNCİ YÜZYIL

Birinci Dünya Savaşının ardından Avrupa'nın dünya hegemonyasının zayıflamasıyla çeşitli müslüman toplumlar gelecekleri konusunda daha bağımsız bir sorumluluk üstlenmeye başladılar. Yirminci yüzyıl boyunca bu sorumluluk arttıkça, müslümanlar Modernliğin tüm dünyayı kuşattığı problemlerden payını aldı. Bağımsızlığın ve uluslararası sorumluluğun Batılı olmayan ülkelere geliş şartları, bağımsızlığa ulaşılmasını sağlayan karşıt süreçler tarafından belirlendi. Bağımsızlık ondokuzuncu yüzyılın sonunda hiç kimsenin hayal edemeyeceği kadar büyük bir hızla geldi; aslında doruğundayken Avrupa'nın gücünün temellerini çürüten şartlar olmasaydı çok daha geç gelirdi. Sonuçta yeni bağımsızlık, teknikalistik topluma eşit katılıma değil, yeni bağımsız devletleri bağımsızlıklarını korumak için gerçek bir eşitlik teminine çalışmaya zorlayan istikrarsız bir dünya ortamına dayanıyordu. Bu çabalar ezici yükler altındaki hızlandırılmış teknikalizasyonun şiddetli insanî baskılarına yol açtı; fakat aynı zamanda millî haysiyet ve manevî öz-güven açısından umulmadık fırsatlar doğurdu.[1]

A. AVRUPAÎ DÜNYA DÜZENİNİN ÇÖKÜŞÜ

YÜZYILIN İLK YARISINDA SÖMÜRGECİLİK (1905-1949)

İngiliz ve Fransız hükûmetleri 1904'te bir anlaşmaya vardığında (müslüman devletleri tamamen zaptetmek birkaç yıl, hatta bazı yerlerde onlarca yıl alsa da) Avrupalı güçler Büyük Sahra'nın altındaki müslüman topraklarını emperyalist efendilerine vermeyi tamamlamışlardı. Fakat aynı yıl büyük bir

---

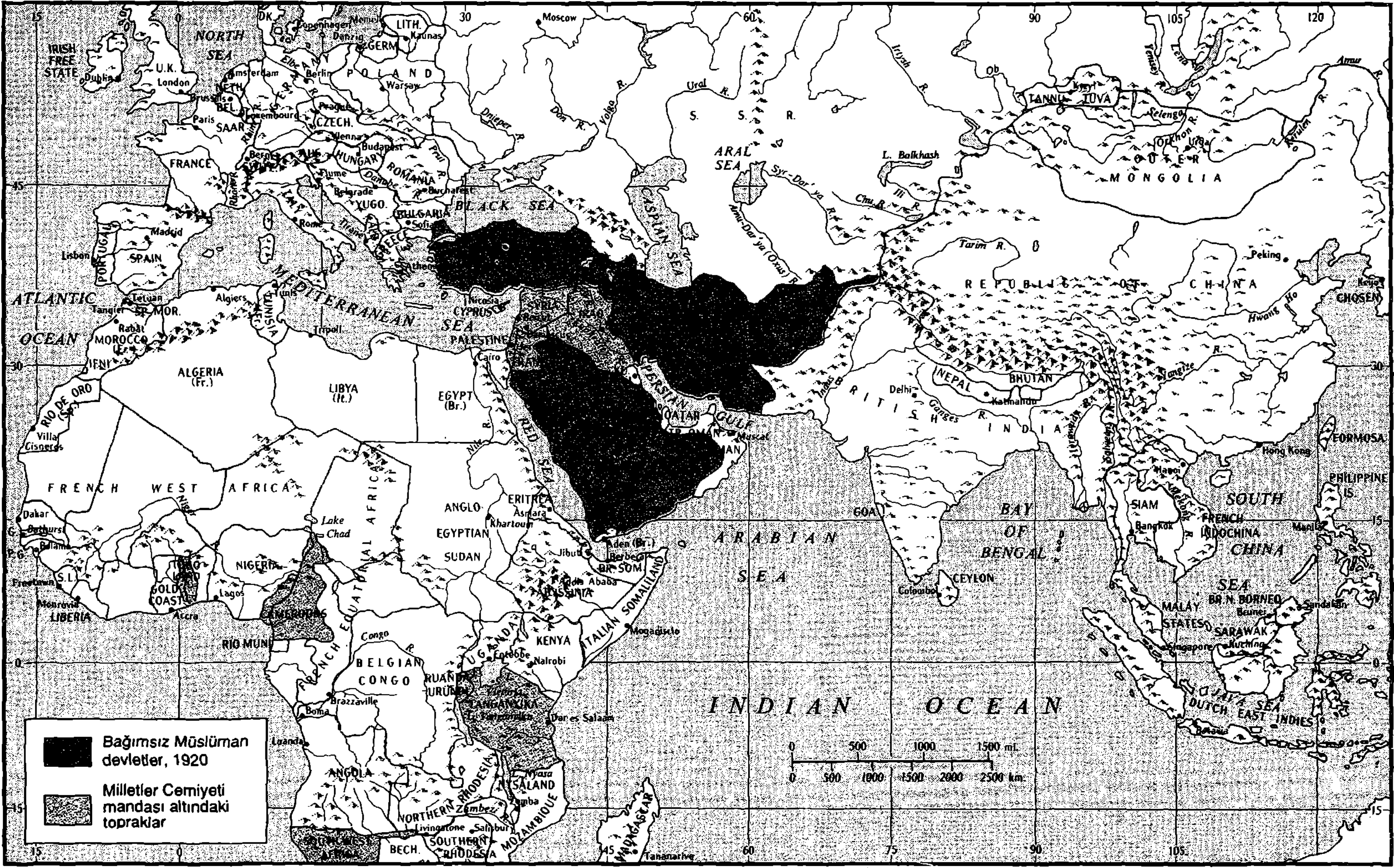
1. Bu son bölüm ve "Son Söz" dolayısıyla herkes hakkımda farklı şeyler düşünecek. Amerikalılar bir komünist, Ruslar bir neo-emperyalist olduğumu düşünecekler; müslümanlar bir hıristiyan misyoner olduğumu, hıristiyanlar İslâm'dan özür dilediğimi düşünecekler. Şüphesiz hepsi de kısmen haklı. Fakat yazdıklarımın eserin diğer bölümüyle uyumlu ve tutarlı olduğunu kabul etmeleri bana yetecektir.

Avrupa gücünün "Şarklı" ve "Asyalı" bir devlete yenildiği Rus-Japon savaşı başladı ve 1905'te kalkınma gediğinin yanlış tarafında olan tüm şehirlileşmiş insanlar böyle birşeyin mümkün olduğunu kalben hissetmeye başladılar.

Geçen bin yıl içinde Japonya'nın sosyal gelişmesi kuzeybatı Avrupa'nın sosyal gelişmesine, diğer tüm Avrupalı-olmayan ülkelerinkinden daha fazla benzemişti. Daha da önemlisi, onyedinci ve onsekizinci yüzyılda şartların birleştirilmesiyle Japonya (tüccarlarının yurtdışındaki ticaretle zenginleşmelerini engellemek üzere hazırlanan bir politikayla) yabancıların Japonya'da zenginleşmelerini ve Japon evriminin çıkışına ciddi bir etkide bulunmalarını engelleyebilmişti —yani tesadüfen Batı Dönüşümünün tahripkâr etkilerinin çoğunun önüne geçmiş ve ekonomisini ve kurumlarını aynen korumuş durumdaydı. Sonunda dünyayla ilişkiyi kabul ettiğinde neler olup bittiğinin tamamen farkına varmıştı; ki bu yüzden teknikalizmin daha özlü veçhelerini benimsemek için tüm dokunulmamış kaynaklarını kullandı ve Batıya bağımlı bir ekonomi çıkmazına düşmekten başarıyla sakındı; gayretli bir bağımsız gelişmenin ardından, dikkatle seçilmiş bir hareket alanı içinde Batıyla bağlantı kurabildi. Bu yüzden Japon girişimciliği hâlâ Batıya bağımlı olan daha az şanslı insanlar tarafından bir gecede taklit edilebilecek cinsten birşey değildi. Fakat Batılılar "Şarklı" geriliğini ırk bakımından aşağıda oluşa dayandırma eğilimindeyken, Japonların başarılarının psikolojik ve sembolik değeri vardı. Millî şuurlarının atalarınınkinden daha büyük olduğunu kabul eden modern eğitim görmüş aydınlardan oluşan genç nesil, Batıyı ve eserlerini tam anlamıyla biliyordu ve Japon zaferiyle müjdelenmiş kendi milliyetçi misyonunu görüyordu.

O zamanın devrimci hareketlerinin Osmanlı imparatorluğunda ve Mısır'da, İran topraklarında ve Hindistan'da, 1914 Savaşı zamanına gelindiğinde nasıl tatminkâr olmayan bir noktaya gelip dayandığını görmüştük. Fakat Japon örneğinde durum farklıydı. Hakikaten doğrudan Avrupa yönetimi, o sıralar muntazaman yayılmış görünüyordu. İngilizler 1896'ya kadar Malay yarımadasının bazı iç bölgelerinde kontrolü ele geçirmişlerdi; 1910 ve 1914 yılları arasında Tayland'a teslim etmedikleri yarımadanın tümünde hâkimiyetlerini kurdular. 1907'de Hollanda suyun öbür yakasındaki tarihî Açe sultanlığına son verdi. Fransızlar sadece son Sudan sultanlığını (Wadai, 1911) değil, Şerîfî Fas'ı, da imparatorluklarına kattılar.

Fas'ın geriye kalan birkaç bağımsız devlet tarafından merakla beklenen kaderi, tipik bir mahiyet arzediyordu. Cezayir ve Tunus Fransızlar tarafından ilk kez işgal edildiğinde Mağrib'de tek başına bağımsız bırakılan Fas hanedanı kendisine bağlı devletler üzerinde Avrupa'nın istediği kontrolü sağlayamadı; sultan Avrupa'nın istekleri ve kabile kargaşalıkları karşısında âciz kaldı. Fakat onun yerini alabilecek hiçbir hanedan yönetim için gerekli Avrupa des-



Versay Konferansından sonra Müslüman dünyası

teğini kazanacak durumda değildi. Bu durumda Fransızlar sultana tahtını korumak için hükûmetini yeniden tanzim noktasında yardım teklifinde bulundular. Burayı kendileri işgal etmeyi düşünen Almanlar bir süre araya girdiler; fakat birkaç Avrupa devletinin katıldığı bir konferanstan sonra Fransızların niyeti Avrupa tarafından onaylandı ve sultan onların tavsiyelerini dinlemeyi kabul etti. Fransızlar 1912'ye kadar (İspanya'ya bırakılan bir bölge dışında) Fas'ı tamamen işgal ettiler. Sonraki onyılda mülkiyeti Avrupalılara ait büyük ve zengin çiftlikler kurarak, iyi-planlanmış modern şehirler kurarak (ve eski Fez şehrini yaşayan bir müze olarak korumak için düzenlemeler de yaparak) ve kabile düzensizliği denen şeyi bastırarak, sultan adına iyiliksever bir sömürge yönetimi modeli oluşturdular.

Fakat 1914 Savaşı Avrupa'nın durumunu değiştirdi ve Modernleşen müslümanlara Japon zaferinin sağladığından daha somut bir ümit zemini sağladı. Avrupalı güçleri uzun zamandır tehdit eden olay (denizaşırı bağımsızlıklarının değişen ölçülerde etkilendiği, ve sonuçta zayıfladığı) büyük kayıplara sebep oldu. Almanlar yenilgiyle, Ruslar devrimle perişan olunca, savaşın sonunda İngilizler ve Fransızlar Avrupa hegemonyasını ellerinden geldiği sürece kendi çıkarları doğrultusunda yeniden organize etmeyi sürdürdüler; fakat kaynakları sınırlıydı ve 1920'lerin (sömürge savaşlarıyla bozulan) idealizmi çok sayıda insan kaybına sebep olmuştu. Savaş-öncesi Avrupalı üstünlüğünü korumakta tamamen başarısız oldular.

İslâm toplumunun daha merkezî bölgelerinin çoğunda, müslümanlar teknikalistik dünyadan nisbeten büyük tecrübeler kazanmışlardı ve büyük bölümü nisbeten Modernleşmiş bir görüntüye sahipti; ve yine çoğu, doğrudan Batı yönetiminden sakınmıştı. Türkiye ve Mısır'dan Afganistan'a kadar, çoğu müslüman bölge Avrupa tarafından egemen devletler olarak kabul edilmeyi başarmıştı. Müslümanlar diğer bölgelerde daha şanssız idiler. Maveraünnehr havzasında komünist devrim adına, Magrib'de burjuva hukuku ve düzeni adına, Avrupa sultası muhafaza edildi: bağımsızlık girişimleri müslümanlar arasındaki daha muhafazakâr kesimler tarafından desteklenmedi ve başarısızlığa uğradı. Eski direncin kırılmasıyla birlikte, Endonezya Hollanda yönetimine karşı yeni Modernleşme çabasının yalnızca ilk nefeslerini duydu. Afrika'nın aşağı-Büyük Sahra bölgelerinin yeni statüsü tüm müslümanlar için anlam taşıyordu: "Sömürge" alanları Milletler Cemiyeti'nde yalnızca "metropoliten" Batılı yöneticiler tarafından temsil edilseler de, "bağımsız" müslüman topraklarının kendi temsilcileri vardı ve bu temsilciler Batılı meslektaşlarıyla eşit konumda oturarak, Batı uluslararası hukuku olarak gelişmekte olan şeyi tartışıyorlardı.

1922'ye gelindiğinde, çoğu merkezî müslüman toprağında milliyetçi Modernleşme yanlıları bir ölçüde (en azından yüzeysel olarak) başarılı oldu-

lar. Pek çok devlette (normal olarak kimi sorumlu temsilî kurum unsurlarıyla birlikte) en azından asgarî bir kendi kendini-yönetme hakkı kabul edildi. Sonraki onyıllarda Türkiye'de, batı İran krallığında, ve Türkistan'da Modernleşmeciler amaçlarına büyük ölçüde ulaştılar ve eski sosyal kalıplar yüzeysel olarak hemen hemen ortadan kayboldu; bir süre engellense de, Afganistan'da bile (fakat Suudî Arabistan'da değil) böyle bir teşebbüse girişildi. Nisbeten Modernleşen diğer ülkelerde sonraki iki onyılda Batı boyunduruğundan ve onun yerel işbirlikçilerinden kurtulmak için, periyodik biçimde sonuç vermeyen girişimlerde bulunuldu. Büyük merkezî müslüman bölgelerinin, hatta Türkiye gibi bağımsız ve reformist olmayan ülkelerin şehir yaşantısı giderek Batınınkini daha fazla taklit eder oldu: otobüsler ve daktilolar, diş macunu ve uçaklar, işlerine koşturan peçesiz kadınlar ve saatlerine bakan gri elbiseli işadamları (sıradan insanların sefaleti ortadan kaldırılmasa da) tüm bu şehirlerde yavaş yavaş belirmeye, hatta rutin hale gelmeye başladı. Bu ülkelerin çoğunda, anahtar noktalarda, mekanize olmuş fabrikalar ve sendikalar bile kuruldu. Batının Dönüşümünün ana unsurları, merkezî müslüman topraklarında ilerliyordu.

Aynı türden bir modernizasyon diğer müslüman topraklarında da, en azından nüve halindeydi. Fakat oralarda Modernizasyon merkezî topraklardakinden bile daha fazla, Avrupa'ya doğrudan kültürel asimilasyon şeklini alıyordu. Bağımsız müslüman toplumların Modernizasyonu ve dünya-yönetimi henüz Batıya alternatif (siyasî güçler bir yana) kültürel güçler bile oluşturamamıştı. Birkaç merkezî devletin bağımsızlığı ya da nisbî bağımsızlığı, hemen hemen tüm diğer müslüman bölgelerin sayıları giderek artan Modernleşmiş seçkinlerine şekil veren bir süreci yalnızca kısmen hafifletti: bu süreç ise, belli bir bölgeyi kontrol eden emperyal bir gücün kültürel sistemine asimilasyon süreciydi.

Daha bağımsız topraklarda Batı kültürünün dili büyük ölçüde bölge tarafından belirlendi. Doğu Akdeniz'de Fransız ticarî çıkarları doğdukça ve Fransızca'nın Avrupa'daki prestiji eğitimli sınıfları etkiledikçe, (İtalyanca'dan etkilenmiş) asıl halk dili yerini yavaş yavaş Fransızca'ya bırakmıştı. Güney Denizlerinde uluslararası dil İngilizce'ydi. Bu durumda bile bağımsız topraklarda yönetim dili mahallîydi ve Batı kültürü en azından tercümeler vasıtasıyla süzülüyordu. Fakat diğer birçok bölgede seçkinler kısmen hükûmet mekanizmasında ilerleme sağlamak için, kısmen de ticarî sebeplerle, yönetici gücün dilini öğrendi. Batıyı bazı yönlerden, kariyeri bir İslâmî dile dayananlara göre daha yakından tanıyorlardı, fakat Modern Batı nosyonlarını yalnızca bir dil yoluyla kazandılar. Sayıları az olmakla birlikte, bazı bilginler ikinci bir Batı dilini öğrendiler. Bu yüzden kuzey Suriye'de, Mağrib'de, ve batı ve orta Sudan'da Fransız kültürü almış büyük bir müslüman grubu; Filistin, Irak, Hindistan, Malaya, doğu Afrika, Nil Sudan'ı, Nijerya'da ve diğer bazı bölge-

lerde yaşayan İngiliz kültürü almış bir grup; Sovyetler Birliği'nin orta bölgelerinde ve güneyinde yaşayan Rus kültürü almış bir grup, Malay takımadalarında yaşayan Hollanda kültürü almış bir küçük grup ve (Trablus, Somali vs.de yaşayan) İtalyan kültürü almış daha küçük müslüman gruplar vardı. Bu kalıp, yalnızca kendilerini resmî ilerleme kanallarından dışlayabilenlere bağımsız bir eğitim teklif eden Amerikalı (ya da emperyalist Avrupa devletlerinden gelen) misyonerler tarafından ara-sıra bozuldu.

Fransız kültürü almış Fransızlar ayrı bölgelerden bile olsalar birbirlerini İngiliz kültürü almış komşu müslümanlardan çok daha kolay anlayabiliyorlardı. Bunun sebebi yalnızca ortak dil değil, hayat ve toplum hakkındaki ortak varsayımlardı. Fransız kültürü alanlar Fransız romancı ve filozofları, İngiliz kültürü alanlar İngilizleri okuyorlardı. Fransız kültürü alanlara göre Paris, Fransız iktidarından nefret edip müslüman geçmişle övünürken bile medeniyetin merkeziydi; âdil devlet nosyonları merkezî Fransız bürokrasisinde somutlaştırıldı. İngiliz kültürü alanlara göre, Cambridge ve Oxford, İngiliz züppeliğinden nefret edip müslüman geçmişleriyle övündüklerinde bile efendiliğin tek gerçek kaynağıydı; âdil devlet nosyonları bölgesel efendi-yargıç idealiyle renklendirildi. Rus kültürü alanlar, topraklarındaki Avrupalıların varlığı ve Moskova'nın âmirâne direktifleri konusunda ne düşünürlerse düşünsünler, iyi birer Marksist oldular; Puşkin ve Gorki'nin edebî mükemmelliğini ve herşeyi önceden gören Rus bürokrasisini takdir ettiler.

Sömürge yönelimi Modernleşmecilerin yalnızca hayat ve toplum anlayışlarında değil, aynı zamanda kalkınma gediğinde bulunan Batılı ve diğer insanlar arasındaki ilişkiler konusundaki anlayışlarında da bir farklılık yarattı. Her imparatorluğun kendisine ait bir imparatorluk kuramı vardı. Fransızlar başarılarını evrensel medeniyet gücü olan eski Roma imparatorluğu görünümüyle ölçüyorlardı: ki onlar, Latin dilini ve Latin kuruluşlarını taşıyıp, barbarları kendi üstün kültürlerine asimile etmişlerdi. Bu yüzden Fransızlar Fransız kültürü alan müslümanlara karşı sosyal olarak alıcıydılar, fakat bölgesel gelenekleri ve kurumları aşağılama eğilimindeydiler; topraklarında doğrudan Fransız yönetimi kurmak istiyorlardı. İngilizler başarılarını eski Roma imparatorluğunun insanlar arasında evrensel hakem görünümüyle ölçüyorlardı; bu insanlar kaderlerini üstün insanlar tarafından empoze edilen hukuk ve düzen çatısı içinde sürdürebilirlerdi. Bu yüzden üstün insanlar grubuna ait olmaları imkânsız olan İngiliz kültürü almış müslümanlara yakındılar, fakat bölgesel geleneklere ve kurumlara daha açıktılar; mümkün olduğu ölçüde yerli yöneticiler aracılığıyla dolaylı yönetimi tercih ediyorlardı. Bu yüzden Batıdan beklentilerinde ve Batıya karşı kinlerinde bile müslümanlar birlik içinde değillerdi; ondan, bazıları insanlıklarına yönelik bir ırkçı hakaret olarak, bazıları İslâmî kimliklerine yönelik milliyeti-bozucu bir tehdit olarak nefret ediyordu.

Batılıların teknik alandaki tekelinin kırıldığı bir dünyanın üyeleri ola-

rak müslümanların yeni Batılılaşmacı izzeti, Milletler Cemiyeti'nin İngiliz Hindistan devleti temsilcisi olan Hint müslümanı Ağa Han (Nizârî İsmailîlerin başı) bu cemiyeti yönetmek üzere seçildiğinde, sembolik olarak tamamlandı. Fakat onun bu yükselişi, bağımlı toplumların dünya işlerine Batılı anlamda katılmalarına hangi ölçüde izin verildiğini de sembolize ediyordu. Kendisi ziyadesiyle İngiliz kültürü almıştı ve mevcut durumun ısrarlı bir savunucusuydu.

1930'larda Avrupa hegemonyasının yıkılışının yeni bir aşaması gerçekleşti: dünya bunalımı. Bu, Birinci Dünya Savaşından bile daha büyük bir darbeydi. Uzak imparatorlukların kontrolünü sağlamaya çalışan Batı devletlerinin finansal kaynaklarının temelini çürüttü. Dahası Batının prestijinin temelini çürüttü. Batının tüm dünyaya temel oluşturan iktisadî üstünlüğü bocalamaya başladı. Bu durumda bile Batının sıkıntısı nisbî siyasî gücünü ciddi şekilde zayıflatmadı, çünkü bunalım bağımlı ülkelere en az onlar kadar zarar verdi. Fakat uzun vadede Avrupa hegemonyası için en zararlı olan, bu son gerçekti. (Sovyetler Birliği hariç) tüm dünyada bunalım hegemonyanın iktisadî özü olan uluslararası sermaye pazarı mekanizmasının yıkılması anlamına geliyordu; bağımlı toplumların dünya pazarıyla ortak iş yapmaktan kazanç sağlayan orta-sınıf üyeleri için yıkım ya da en azından ciddi güvensizlik anlamına geliyordu; ve pazarla bütünleşen pek çok alt-tabaka unsuru (şehirli işçiler ve köylüler) için tam bir sefâlet anlamına geliyordu. Sermaye pazarı kısa zaman sonra toparlandı, fakat genel olarak dünyanın iktisadî örgütlenme bozukluğu son bulmadı. Açık tartışmaya hiçbir şekilde izin verilmeyen Sovyetler Birliği dışındaki bölgelerde muhafazakâr olan ve Batı statükosunu (mevcut durumunu) kabul eden orta sınıflar güvenlerini kaybetmeye başladılar, bu arada geçmişin aksine durumlarının sonuçlarını görmeye zorlanan alt sınıfların politikaya daha aktif katılımı için zemin hazırlandı. Fakat bu belli-belirsiz bilinçliliği oturtmak için İkinci Dünya Savaşının çıkması gerekti.

1939 Savaşı merkezî müslüman topraklarını 1914 Savaşından daha doğrudan bir biçimde kapsamına almadı, fakat yaygın acılara ve belki daha çok sayıda insanın yer değiştirmesine sebep oldu; aynı zamanda nisbeten soyutlanmış bölgeleri dünyanın ideolojik kavgalarının içine soktu. Ne olursa olsun, o zaman için tüm müslümanların yaşamını belirledi. Gördüğümüz gibi, her türlü siyasî muhalefetin şiddetle bastırılmasına rağmen, Sovyetler Birliğinin müslümanları bile savaş için seferber edildi—ve Ruslar ve Ukraynalılarla birlikte yeni endüstrileri işletmeye zorlandı. Türkiye tarafsızdı, fakat tarafsızlığın baskıları tüm ağırlığıyla hissedildi. Batı İran krallığı gurur duyduğu modern bağımsızlığın sendelediğini gördü ve eski düşmanlarıyla işbirliği yaptı. Doğulu Araplar İngilizler ve Almanlar arasındaki bir çekişmeyi çaresizce fakat yakından izlediler; bu süre içinde İngilizler yalnızca İngiliz-yanlısı hükûmetlerin varlığına izin verdiler. Gürdüğümüz gibi, sonunda o hükûmetler Av-

rupalı yahudi göçmen seline ve bunların, ortak Arap çabalarına rağmen, 1948'de siyonist bir devlet kurmalarına engel olamadılar.

Savaş zamanında yaşanan olaylar genelde bağımsızlığı daha bir yaklaştırdı; fakat büyük bedeller karşılığında. Hindistan'da müslümanların ayrılma ve ayrı bir müslüman devleti kurma tutkusunu doğuran şey savaşın baskılarıydı. Bu 1947'de ancak büyük kayıplar, milyonlarca göçmen, ve toplumun kökten bozulması karşılığında başarıldı. Mağrib Amerikan işgaline ve (Nazileri püskürtmek için eşit itibar ve hatta kendi kendini-yönetim ümitlerini uyandıran Fransızlarla, garantörler Alman olsa bile garantili bir statükoyu tercih edenler arasındaki) çekişmeye sahne oldu. Endonezya'da Japon işgalciler Batıyı temsil eden Hollanda'yı küçük düşürdüler ve Hint müslümanlarını şuna ikna etmeye çalıştılar: "komşu Şarklılar" olarak Japonlar, onların Batıyla eşit duruma gelmelerini sağlayacaktır, ancak Japonların rehberliğini—ve kontrolünü—kabul etmeleri şarttır. Toplumda, özellikle ulema arasında modern teknikalistik türde propaganda örgütleri kuran Japonlar insanları yeni bir hayatın başladığı fikrine alıştırdılar. Sonunda gerçekten müslüman Modernleşmeciler tarafından yönlendirilen bağımsız bir Endonezya hükûmetinin kurulmasını kolaylaştırdılar. Bu hükûmet zafer kazanan Amerikan kuvvetlerinin peşinden geri gelen Hollanda'yla savaşmak zorundaydı, ve büyük fedakârlıklarda bulunarak bunu—ve 1949'da gerçek bir bağımsızlık kazanmayı—başardı.

Fakat (her yerde olmasa da) pek çok bölgede savaşın ve akıbetinin en etkili sonucu şehirlerin (iki-üç kat büyüyerek) köksüz, sefalet içindeki yeni gruplarla dolması oldu. Birkaç bölge makine-imali mallarda eskisinden daha bağımlı hale gelmişti ve normal ticarî kanalların tıkanmasıyla, savaş bölgesel endüstriyel üretime büyük bir uyarım sundu. Fakat savaş sırasında ve sonrasında şehirleri geçimini artık topraktan sağlayamayan köylülerle dolduran şey, yalnızca bu değil; bunalım yıllarının baskısıydı. Savaştan sonra yer değiştiren köylüler diğer yer değiştirenlerle—Filistin'in ve Hindistan'ın bölünmesi sonucu göçenlerle—birleştiler, fakat hiçbir göçmenin bulunmadığı yerlerde bile (örneğin Mağrib'de) yer değiştiren köylülerin şehirlerde gerçek hiçbir destekleri yoktu, çünkü yeni endüstriler o kadar güçlü değildi. Dilenmedilerse bile, maişetlerini biraz akrabalarının desteğiyle, biraz da orada-buradaki garip işlerle—özellikle genç bir adamın asgarî kârla birkaç iç çamaşırı ya da diğer ucuz makina imali malları sattığı ümitsiz bir kaldırım perakendeciliği [işportacılık]— temin ettiler. Şehirlerin eski fakir mahalleri daha da kalabalıklaştığında, büyük iğreti banliyöye; eski yağ tenekelerinden ya da işe yaramaz kerestelerden yapılmış evlerden oluşan gecekondu bölgelerine yayıldılar, ve kendilerine hiçbir sağlık imkânı sağlanmadı. Bürokratik bir hükûmetin "Yeni evler şehir şartlarına uygun olmalıdır, aksi takdirde yıkılacaktır" gibisinden bir kanun çıkararak sağlık standartlarını koruyacağı düşünülebilir. Fakat yapı-

lan herşeyi yıkmak yerine ödünler verilmeliydi: ev, tamamlandıysa, kalabilirdi. Çaresiz aileler bir gece içinde duvarları dikmek ve çatıyı yerleştirmek için el ele vereceklerdi ve ertesi gün otoriteler bir *emrivakiyle* yüz yüze gelebilecekti.

Yeni sefalet bazan yanlış bir şekilde "Doğu"nun "eski" sefaletinin devamı olarak anlaşıldı. Bazıları yeni olan tek şeyin şimdiye kadar hayal bile edilemeyen yeni bir beklenti düzeyi olduğunu ve bu beklentilerin alışılmış tavırlar içinde yaşayan Batılılar ve Batı filmleri gibi uyarımlar tarafından yaratıldığını düşünüyorlardı. (Yalnızca Doğuda değil) toprağa bağlı tüm toplumlarda kitlelerin Batı standartlarına göre tam bir sefalet içinde yaşadıkları gerçekten doğrudur; ve insanlar bu sefalete çözüm bulunabileceğini gerçekten öğreniyor ve bu yüzden iyileştirme istiyorlardı. Fakat daha güçlü ve ani bir siyasî kuvvet daha somut bir gerçekti: insanlar eskiden olduklarından daha fakir hale geliyorlardı. Bunun bir sebebi şuydu: büyük âfetlerin sona ermesiyle nüfus arttı, böylece kişi başına düşen toprak ve yiyecek miktarı azaldı. Fakat pek çok bölgede "fonksiyonel" sefalet denen şey, en az onun kadar önemliydi.

Belli bir şehir ya da ulusta sefaletin genel tüketim düzeyinin bir fonksiyonu olduğunu; örneğin telefon çoğu evde yaygın hale geldiğinde onsuz yaşamanın zorlaştığını kabul ediyoruz. Şüphesiz bunun sebebi kıskançlık ya da komşuların sosyal düzeyine uyma isteği değil, daha önce yaygın olan daha ucuz alternatiflerin artık mevcut olmamasıdır. Bu yüzden eskisinin komşu dedikoduları küçük bir azınlık için artık telefonsuz olmuyordu. Özel otomobiller bulunmayan bir toplumda, çalışan insanlar eksikliğinden haberdar olmadıklarından değil, fabrika konumu ve iş seçimi daha yavaş ya da daha genel ulaşım yöntemlerini uygun kıldığından dolayı arabaya itiyaç duymuyorlardı, ve ulaşımı bu şekilde gerçekleştiren insanlar otomobili olmayan Amerikan işçilerinin şimdi içinde bulundukları dezavantajlı durumda değillerdi. Benzer birşey uluslararası sahnede de ortaya çıktı. "Beklentiler devrimi" yaşamın neler sunabileceği konusundaki yeni bir bilinçliliğin sonucudur yalnızca. Daha da önemlisi, bölgesel denge bir bozuldu mu önceden kabul edilebilir bir yaşam düzeyi olan şey artık başarılamaz. Kamyonlar ve otobüsler (tamamen rekabet amaçlarıyla) develer ve eşeklerden daha ucuz hale geldiğinde, develer ve eşekler ortadan kaybolur. Fakat develer ve eşeklerle birlikte daha önce yararlanılan ilgili tüm fırsat ve kolaylıklar da ortadan kaybolur: yan ürünler, gübre, kısa mesafeli yolsuz ulaşım vs. Tüm ekonomi bu şekilde değiştikçe belli bir nakit, hatta döviz düzeyi çok naçiz toplum düzeyleri için bile önemli hale gelir. Örneğin ithal malları satın alamamak fakirlik haline gelir. Dünya pazarında kötü bir rekabet konumu, yalnızca lüks eşyaları değil, zorunlu ihtiyaçları da tehdit eder. Nüfusun toprak üzerindeki baskısı bir yana, fakir insanlar daha önce tatmin oldukları "yaşam düzeyi"nde artık tatmin olmazlar. Filmlerin ve seyahatin etkisiyle daha yaygın bir tüketimin cazibesine kapılmakla kal-

mazlar, onun eski ikamelerinin ortadan kaybolmasıyla, bunları istemeye itilirler.

Bu yeni ve düzensiz alt-sınıfların önemli hale geldiği yerlerde iktisadî istekler hızla siyasî taleplere dönüştü. Modernleşmeciler cahil ve hareket etmekten korkan kitlelerin durgunluğundan uzun zaman şikayetçi olmuşlardı. Durum artık böyle değildi: Modern yaşamın otobüs yolculuğu, filmler, ve modern klinikler gibi özelliklerini öğrenen en fakir sınıflar herşeyin daha iyi olabileceğini biliyorlardı. Ölçülüydüler, fakat artık kayıtsız değillerdi.

1939 Savaşı pek çok müslüman toprağında patlamaya hazır bir durum üreterek, önde gelen Avrupa devletlerini kesinlikle güçten düşürdü. Almanya ve İtalya tanzim esnasında ezilmişti; fakat Fransa önce Almanlar tarafından ezilmişti ve eşit bir duruma gelmeleri zaman istiyordu. İngilizler bile düzenli teknikalizasyon sürecinin yol açtığı pahalı savaş metodlarını ve bunun büyük masraflarını düşünerek ne Ruslarla ne de Amerikalılarla boy ölçüşemeyeceklerini kabul etmek zorundaydılar. İngilizler Hindistan'daki bağımsızlık isteklerine pek direnmediler. Bu savaştan sonra Hindistan, Pakistan, Endonezya, Suriye ve Lübnan'da, hatta Irak ve Mısır'da bağımsızlık kabul edildiğinde, bu, 1914 Savaşından sonraki bağımsızlıktan çok daha somuttu. Avrupa'nın dünya hegemonyası artık bitmişti.

Fakat eski batı Avrupa güçlerinin çaptan düşmesi başka iki Batı devletinin kazandığı yeni önemle telafi edildi. Amerika Birleşik Devletleri ve Sovyetler Birliği (Sovyetler Birliğinin katlandığı korkunç yıkıma rağmen) bu iki büyük devlet (aralarındaki) dünyada bir süre tüm gücü kontrol etti. Fakat biri geleneksel olarak Batı tarafından organize edilen kapitalist dünya pazarını temsil eden, diğeri ona karşı isyanın öncülüğünü yapan bu iki devletin araları çok açıktı. Müslümanların bu çekişmede önemli bir rol oynamaları bekleniyordu. Çünkü Çin'in 1949'da komünist bloka katılmasıyla Doğu yarımkürenin hâlâ kapitalist dünya pazarı içinde yer alan daha az sanayileşmiş fakat daha uzun bir zamandan beri şehirlileşmiş haldeki bölgeleri, İslâm toplumunun ve onun tarafından yarı-kuşatılmış çeşitli bölgelerin alanlarıyla çakışıyordu. Amerikalılar Sovyet gücünün yayılmasını engellemek için bağımsız müslüman devletlerin dünya çapında bir Batı ittifakı içinde Amerika'nın yanında yer almasını bekliyordu; Ruslar ise müslümanları kapitalist dünya pazarı içinde bağımlı bir role sıcak bakan hükûmetlere karşı isyana teşvik etmek için ellerinden geleni yaptılar.

Bu iki devlet de kısa süre sonra toptan imha yeteneği olan ve bu yüzden yalnızca yok olmak teslim olmaya tercih edildiğinde atomik rakibe karşı kullanılabilecek olan "nihaî silahlar" olarak kabul edilen atom bombalarına sahip olduğundan, aralarındaki çekişme kısa süre sonra (en azından iki güç arasındaki doğrudan görüşme düzeyinde) bir çıkmaz havasına girdi. Fakat iki

devlet de dünyanın daha az teknikalize olmuş bölgelerindeki, özellikle İslâm dünyası içindeki konumlarını korumak ya da iyileştirmek amacıyla daha dolaylı yöntemlere başvurmaya özen gösterdiler. Bu topraklar tek bir dünya toplumuna ait kabul edildi: dinî ya da kültürel bağlılık—hatta Batılı olmamaları—bir yana bırakıldı ve teknikalistik yatırım alanları olarak değerlendirildiler. Düşük yatırım bölgelerine "gelişmemiş" ya da daha iyimser şekilde "gelişmekte olan" dendi. Sonuçta gelişmelerini, yani teknikleşmelerini sağlayacak yapının henüz oluşturulmadığı anlayışıyla birlikte, bu temele dayanarak "tarafsız" oldukları düşünüldü: ulaşmaları gerektiği düşünülen gelişme düzeyini sağladıklarında bir Batı kampında ya da diğerinde yer alacakları varsayılıyordu. Eski Avrupa dünya hegemonyasının yerini neyin alacağı, bağlılık mücadelesinin ürününe bağlı olacaktı. Ne kapitalistler, ne de komünistler müslümanların kendilerine Batı gücünün çıkmaza girmiş varisleri tarafından ileri sürülen şartlardan bağımsız bir gelecek hazırlayabileceklerini umuyorlardı.

SÖMÜRGECİLİĞİN SONU (1949-62)

Batılı olmayan devletlerin bağımsızlığı bağımlı insanların gerçek gücünden ziyade Batının iç krizlerinden kaynaklanması bakımından erken doğmuştur. Bu yüzden bağımsızlıktan sonra bile kendilerini Batı devletleriyle zıtlık içinde buldular. Sonuçta bu zıtlık Modernleşme dürtülerine hız ve yön verdi.

Fakat zıtlık Batı kapitalist hegemonyasını Batı komünist hegemonyasıyla değiştirmeleri gerektiği anlamına gelmiyordu. Kapitalist dünya pazarı ile Sovyetler Birliği tarafından yönetilen komünist güçler arasındaki çekişmede Sovyetler Birliği dışında kalan en ziyade Modernleşen müslümanlar taraf tutmak istemiyorlardı. Geleneksel eğitimlerini aldıkları Batı toplumlarının değerleriyle kültürel olarak özdeşleştiler, ve daha uyanık olanlar uygulamada Batı demokrasisiyle bağlantılı özel değerleri kabul ettiler: diğer özgürlüklerin kurumsal habercisi gibi görünen geniş haber ve araştırma özgürlüğü, zıt fikirleri ifade etme özgürlüğü, çoğulcu ve bağımsız sosyal inisiyatif özgürlüğü. Tüm bunlar tam bir merkeziyetçiliğe sahip komünist Modernleşme metodu tarafından dışlanmış görünüyordu. Modernleşmecilerin pek çoğu komünist bir çözümün devlet eliyle getireceği eşitliği dikkate alamayacaktı; çünkü eski sömürücü sınıfı temsil eden yüksek eğitimliler, yeni düzeni bilinçli ya da bilinçsiz olarak sabote etmelerini engellemek için ya safdışı edilecekler veya en azından kesinlikle sınırlandırılacaklardı. Fakat çoğu müslüman komünist bloka karşı Batı blokunun yanında yer almak istemiyordu.

(Normal komünist devrim sürecinin aksine) komünizmin getirdiği aşırı yükü dışarıdan anlayamıyorlar ve ondan sakınmak için Batıyla bir ittifak içine girmek için hiçbir sebep görmüyorlardı. Dahası batı Avrupa'ya, devrim-

den beri güney sınırlarında nisbeten zararsız görünen Sovyetler Birliğinden bile daha az güveniyorlardı. Türkiye büyük bir istisna oldu: Türkler Rusların Boğazlar konusundaki açgözlülüğünden tarih boyu korktu, ve savaşın sonunda Sovyetler Birliği gerçekten orada ayrıcalıklı bir durum kazanmak için Türkleri korkutmaya çalıştı ve ancak İngiltere ve ABD'nin Türklere verdiği destekle engellendi. Sovyetler Birliği savaşın sonunda işgal birliklerini çekmeden önce Azerî Türklerini (ve hatta Kürtleri) batı İran krallığından ayrılmaya teşvike çalıştı. Fakat sonunda petrol arama konusunda ayrıcalıklar karşılığında eski sınırların gerisine çekilmeye ikna edildiler. Fakat bu ayrıcalıklar İran Meclisinin itirazı üzerine hiçbir zaman uygulanmadı. Sovyet iktisadî ilerlemesi aşikâr hale geldikten sonra, teb'asının Sovyet müslümanlarıyla doğrudan temasını sınırlamasına rağmen, Afganistan hükûmeti çok az tehdit hissetti.

Eski şehirlileşmiş Ökümen'in topraklarının büyük bölümünün (1949'a kadar) etkili bir bağımsızlık kazanmalarından sonra bile, bu topraklar başlıca gerginlikleri Batılı güçlerle yaşamaya devam ettiler. Sovyetlerin Devrim yüzünden Avrupa'nın dünya hegemonyasının iktisadî yanından çekilmesi, bu hegemonyanın doğrudan askerî yanından çekilmesinden bile daha önemliydi. Rusya'da özel yabancı sermayeye artık izin verilmiyordu, fakat Rus özel sermayesi de dünya pazarına giremiyordu; Sovyetler Birliği ve diğer devletler arasındaki ticaret, olduğunda, öncelikle iki hükûmet arasında düzenleniyordu ve bu yüzden kolaylıkla kontrol edilebiliyordu. Fakat Batıda özel bir sermaye pazarı hâlâ mevcuttu. İç ekonomilerini sert bir şekilde kontrol etmeyen daha az teknikleşmiş bölgelerde, kontrolsüz Batı ürünlerinin rekabeti ve Batı sermaye pazarının varlığı ondokuzuncu yüzyıl boyunca doğurduğu sorunların aynısını doğurdu. Milliyetçi bir hükûmet tarafından belli bir iktisadî kontrol uygulansa bile, gelişmekte olan bağımlı ekonomiler hâlâ Batı topraklarındaki kapitalist dünya pazarı merkezlerinde verilen kararlara bağlıydı. Dahası, kaçınılmaz olarak Batı hükûmetleri (resmen ya da daha kurnazca) Batı ekonomisinden destek almayı ağır şartlara bağladılar ve bölgesel ekonomilerin bağımlılığını değiştirmeye yönelik girişimleri engellemeye çalıştılar.

Batı devletleri statükoyu bozmaktan kaçınması beklenen hükûmetleri güçlü tutmak için sık sık doğrudan ya da dolaylı müdahalelerde bulundular. Batılılara göre en önemli siyasî düşünce "istikrar"dı, çünkü önceden kestirilemeyen hükûmet değişiklikleri, özellikle beklenmedik yeni iktisadî düzenlemeler ya da millî çıkarlar adına çeşitli müsaderelere yol açabilecek değişiklikler, yatırımı güvensiz ya da kârsız hale getirebilirdi. Bunu gördüklerine göre, daha az teknikalize olmuş toplumların en büyük ihtiyacı "gelişme" ya da "kalkınma" idi; ve bu, daha fazla yatırım gerektiriyordu. Bunu en etkili şekilde yapanlar ise Batılılar ve yerli dostları oldu. Bu yatırım "istikrarsızlık" tarafından zararlı hale getirilirse başka bir yere aktarılacak (uluslararası sermaye pa-

zarı buna açıktır) ve bölgesel gelişme engellenecekti. Bu yüzden Batılılar istikrarlı hükûmeti—yani mevcut çıkarları temsil etmeyi sürdürecek ve kitleler üzerindeki fakirlik baskısını kaldıracak gibi görünen fakat uzun vadede işleri daha da kötüye götürecek parlak hareketler yaptırmaya yönelik baskılara direnecek bir hükûmeti—teşvik etmek için ellerinden geleni yapmanın yalnızca kendi çıkarlarına değil, ilgili ülkelerin de çıkarına olduğunu hissediyorlardı. Üstün iktisadî ve siyasî pazarlık güçleriyle Batılı devletler hâlâ İslâm topraklarına yayılan (kendi halkının baskısı tehdidi altındaki mahallî bir hükûmetin ricası üzerine kurulan) Batı askerî üslerindeki askerî gücü bile kullanmadan, Batı uluslararası hukukuna göre tamamen kanunî yollarla son derece etkili olabilecek durumdaydılar. Fakat az gelişmiş ülkelere göre, bu etki, meşru olsun ya da olmasın, müdahaleydi ve hakların tecavüzüydü.

Bu yüzden çoğu bağımsız müslüman ülke Rus baskıları durmuşken batı Avrupa'nın güçlü baskılarını hâlâ doğrudan Avrupa sultası altındakiler kadar hissediyorlardı. Bağımlı ekonomiden kâr sağlayan ayrıcalıklı gruplar bu baskılar yüzünden huzursuzluk duymazken (ve diğer grupların bir süre sessiz kaldığı Suudî Arabistan gibi devletlerde baskılar çok az tepki uyandırırken) daha ciddi Modernleşmeciler bağımlı ekonominin sınırlarından kurtulma idealine sadık kaldılar ve onları şiddetle kınadılar. Bu yüzden "emperyalizm" komünist olmayan Batı devletleri tarafından gerçekleştirilen denizaşırı emperyalizmle özdeşleştirildi, ve (oldukça sık rastlanılan) komşu ülkelere yönelik yayılmacı eğilimler aynı başlık altına konmadı.

Komünist-olmayan Batıyla yaşanan zıtlık az gelişmiş ülkelerde potansiyel katılımcılar olarak alt-sınıf gruplarının politikaya girişiyle, daha da arttı. Bu insanlar mahallî ayrıcalıklı sınıflara hiç güvenmiyorlardı, fakat Batılı dostlarıyla kolaylıkla özdeşleşiyorlardı. Yeni yeni bilinçlenen alt-sınıflar yüksek eğitim görmüş Modernleşmecilerin giderek artan bir bölümünde sempatizanlar buluyorlardı. Çünkü artık kendilerine "sosyalist" diyorlardı.

1914 Savaşından sonra ilerlemenin parolası "demokrasi" iken, 1939 Savaşından sonra (batı Avrupa'da) genellikle "sosyalizm"di. İngiltere'de "sosyalist" bir parti iktidara geçti. "Sosyalizm" başka ne anlama gelirse gelsin, kitlelerin iktisadî ve sosyal yüklerine ve bu engeller kaldırılıncaya kadar "demokrasi"nin çok etkili olmasının imkânsızlığına dikkat çekti. Özellikle az gelişmiş ülkelerde, kitleler sefalet içinde yaşadığı sürece (her düzeyde kitle katılımı isteyen) tamamen teknikalize olmuş bir toplum kurmanın güçlüğüne dikkat çekti. Ve istediğini yapmakta özgür bırakıldığı takdirde kapitalist dünya pazarının bağımlı bir ekonomiyi ve beraberinde getireceği (zengin sınıfların ayrıcalıklarıyla geriye kalanların sefaleti arasındaki) çelişkileri ebedî kılacağını telkin etti. Bu yalnızca sermaye yatırımını dünya kapitalizminin ve bölgesel dostlarının hâkimiyetinden kaçacak şekilde planlayarak ve kontrol

ederek—yani sosyalizmle—ve o zaman mümkün olacak ve bir ülkeyi iktisadî açıdan kendine yeter duruma getirecek ve fakirlerine istihdam imkânı sağlayacak kitlesel sanayileşmeyle engellenebilirdi.

Böylece Batı idealizmi (artık sosyalist yapıda olmak üzere) daha ateşli modernleşmecilere kendi platformlarını sağlamak için, yine bölgesel baskılarla birleştirildi. Biçimsel bağımsızlık yeterli değildi—bu hâlâ Batıya bağımlılık anlamına geliyordu; iktisadî bağımsızlıkla güçlendirilmeliydi; ve bu iktisadî bağımsızlık artık reddedilemeyecek kitlelerin iktisadî düzeylerini yükseltmek şeklinde olmalı ve bu da, sanayileşme ve bir çeşit sosyalizm yoluyla olmalıydı. Bu Modernleşmecilerin çoğu komünist olmak istemiyordu; fakat en azından komünist-olmayan Batının kontrolünden kurtulmak istiyorlardı. Arkalarındaki kitlelerin tehdit dolu desteğiyle Batı blokuyla ve Amerikan liderleriyle aynı safta yer almayı şiddetle reddettiler; tesir sahibi olma noktasındaki başarıları ölçüsünde, müslüman hükûmetler, önerilen Amerikan dünya ittifakı sistemini reddettiler.

Yeni Batı-karşıtı mücadele bazan savaş sırasında yeni yeni önem kazanan iktisadî bir ilişkiye dönüştü: müslüman topraklardan çıkarılan petrolün Batı blokuna aktarılması. Petrol üretimi diğer çoğu hammaddenin üretiminden üç yönden farklıydı. Birincisi Batı için yalnızca yararlı değil, zorunlu bir maddeydi: 1939 Savaşı sırasında ve sonrasında hem askerî hem sivil tüketim çok arttı, aynı dönem içinde Orta-Kurak Bölge'deki, özellikle Basra körfezi ve Hazar bölgesindeki müslüman ülkeler Doğu yarıküredeki en önemli üreticiler haline geldiler. Sovyet sınırının kuzeyindeki Bakü'de yer alan petrol alanı öncelikle Sovyet pazarına hizmet ediyordu; fakat İran, Irak ve Arabistan'dakiler yalnızca Amerika'daki çeşitli alanların rekabetiyle karşılaşıyordu, ve batı Avrupa'nın ana petrol kaynağı olarak potansiyel bir yarı-tekelci konuma sahipti. İkincisi, ham petrolün satışı bile olağanüstü kârlıydı, ve topraklarındaki petrol üretimine dayanarak kârların bir bölümünü olsun ele geçiren hükûmet, büyük bir gelir kaynağına sahip oluyordu. Petrol arama hakları konusunda çeşitli şirketler arasındaki rekabet şiddetliydi ve (savaş süresince ve özellikle sonrasında) hükûmetler kârdan büyük paylar alabiliyorlardı: 1930'larda söz konusu aramanın yeraltından (gizli yollarla) yapıldığı ve ancak savaşta ve sonrasında büyük üretimin gerçekleştirilebildiği Suudî Arabistan, bir Amerikan şirketler grubundan yüzde elli kesinti yapıyordu ve bu, standart hale geldi. Bu yüzden, petrol, Batının özel bir ilgi objesi olmasının yanında, üretildiği ülkeler içinde bir özel ümitler objesiydi. Sonunda bu ümitler petrol üretiminin teknikalistik karakteriyle güçlendi: pek çok petrol işçisi neredeyse zorunlu olarak son derece teknik bir eğitim alıyorlardı, ve yüzde almanın yanında özellikle rafine işlemi üretilen ülkede yapılabildiği ölçüde, petrol, önemli ölçüde teknik bir sanayi geliştirmek için hazır bir fırsat oluşturdu. Bu

sanayi (henüz gerçekleşmeyen) millî ekonomiyle olumlu biçimde bütünleştirilebildiği ölçüde ekonominin bütününün teknik düzeyini yükseltebilirdi.

Üretici ülkelerin hükûmetlerinin petrol gelirinin (hükûmet bütçesinin zorunlu ihtiyaçlara ayrılan bölümü dışında) genel ekonomi düzeyini yükseltmek için teknik yatırımlarda kullanılması gerektiği, giderek açıklık kazanıyordu. Fakat yabancıların ödemeye ikna edilebildiği hisseyi kullanmaktan daha fazlasının yapılabileceği de anlaşılıyordu: hükûmet petrol sanayiini yeri doldurulamaz kaynakları yabancı kaynaklara aktaran yabancı bir yatırım olmaktan kurtarıp ülkeyi Modernleştirme aracı olarak kullanılan millî bir yatırıma dönüştürebilirdi. Bağımsız bir devletin millî çıkarları adına kendi sınırları içinde özel mülkiyeti bile kaldırmaya kesinlikle hakkı olduğu Batı uluslararası hukukunda yer alıyordu, şüphesiz kendi mahkemelerince belirlenecek olan uygun bir bedel karşılığında. (Bu son nokta sonradan Dünya Mahkemesi tarafından onaylandı). Üretici bir ülke gerçekten bağımsızsa, devlet malı olan petrol kuyularının faaliyetini durdurabilir ve "millîleştirebilirdi" ve Batının petrol çıkarlarını temsil eden hükûmetlerin itiraz edebilecekleri hiçbir şey yoktu. Petrol Batı için öylesine zorunluydu ki, Batı onu üretici ülkelerin koyduğu şartlarla satın almak zorunda kalacaktı.

Bu teori, ilk kez batı İran krallığında denendi. İngilizler ve Ruslar Rıza Şah'ı tahttan indirip sürdükten sonra, yerine oğlu Muhammed Rıza'yı getirdiler; fakat hükûmet Meclis'in eline bırakıldı. Meclis Alman-karşıtı bir kabineyle çalışacaktı. İngilizler ve Ruslar ülkeyi terkettiğinde Meclis üstün durumdaydı. Kendilerine bağımlı köylülerin oylarını kontrol edebilecek durumda olan, ve Modernleşmecilerin desteklediği büyük reformlar için tutkusu olmayan toprak sahipleriyle ve zengin işadamlarıyla doluydu, fakat petrolün millîleştirilmesi konusunda Modernleşmeciler ve Meclis aynı görüşü paylaşıyor görünüyordu. Meclis popüler bir Modernlik taraftarı olan Dr. Muhammed Musaddık'ın önderliğinde (Dr. Musaddık Sovyetler Birliğine söz verilen petrol imtiyazına karşı direnenlere önderlik etmişti ve genç şahın karşı yöndeki isteklerine rağmen, Batıdan malî yardım ümit ediyordu) 1951'de İngilizlerin elindeki petrol bölgesini ve güneydeki rafineriyi millîleştirme konusunda uzlaştı. İngilizlerin askerî müdahalede bulunmayacağını ümit ediyordu, çünkü böyle açık bir müdahale tüm diğer bağımsız, fakat az gelişmiş devletlerle olan ilişkilerini tehlikeye sokacaktı ve İngilizler artık bu duyguyu kulakardı etmeyi göze alamazlardı; fakat aynı zamanda Sovyet yayılması kapitalist âleme açık dünya pazarının küçülmesi anlamına geleceğinden, hiçbir Batı devletinin istemeyeceği Sovyet karşı-müdahalesine de yol açacaktı.

İngilizler asker göndermediler; fakat millîleştirmeyi de kabul etmediler. Petrol işletmesini hazırlıksız İran hükûmetine devretmenin tehlikeli bir takdim olması kadar işletmeyi bozacağına ve hatta yıkılmasına sebep olacağına

ve İran'ın çıkarlarına da ters düştüğüne inanıyorlardı. Kanunî ve barışçı bir sağduyu ve istikrar aracı olarak gördükleri şeyi uyguladılar. Boykot uygulamak için, üstün iktisadî kaynaklarını devreye soktular. İngiliz petrol şirketi tüm Batılı petrol tüketicilerini, imtiyaz şartlarına aykırı olarak yapılan şirket malı iptalinin kanunsuz olduğuna ve petrolün batı İran hükûmetine değil şirkete ait olduğuna ikna etmeyi başardı. Petrol alıcıları aynı petrol için hem İranlılara, hem de İngiliz şirketine para ödemek zorunda kalmamak için, ona dokunmaya cesaret edemediler; petrol şirketleri tarafından kontrol edilen petrol tankerleri petrol taşımayacaktı; ve petrol taşınıp satılabilse bile İngiliz teknisyenler İran hükûmetinin şartlarıyla çalışmayacağından petrolü üretmek ve özellikle rafine etmek zorlaşıyordu. Hükûmetin giderek bağımlı hale geldiği petrol geliri durdu. Fakat batı İran devleti üzerindeki baskı artarken, Batı üzerindeki baskı azalıyordu. Komşu müslüman ülkelerde, Irak krallığında ve Arap devletlerinde kısa zamanda arttırılabilecek düzeyde bir petrol üretimi mevcuttu; bu yüzden Batı pazarı İran petrolünün eksikliğini hissetmedi. Batı İran hükûmetinin yenilgiyi ve şirketin üretimi yenileme şartlarını kabul edeceğini bekliyordu.

Özellikle çoğu işsiz kalan alt-sınıflar tarafından hissedilen önemli iktisadî güçlüklere rağmen, İran halkı coşku içindeydi. Batı blokunun lideri olan Amerikalıları zaten sevmiyorlardı; ülkeyi gezen bir Amerikalı, küçük şehirlerdeki eğitimsiz insanlar arasında bile, İngiliz olmadığı için seviniyordu. Zira İngilizlerden nefret ediliyordu. Hem kuzeyin Sovyetler tarafından işgalinden beri batı İran devletinde önemli bir destek bulan komünistler, hem de laik Rıza'nın reformlarına karşı bir tepki olarak tahttan indirilmesinden beri benzer bir hareket oluşturan şeriat-eksenli düşünen İslâm yanlıları Musaddık'ı desteklemek, ya da en azından onun milliyetçiliğini desteklemek konusunda birleştiler. Diğer müslüman ülkeler Musaddık'a büyük bir sempatiyle bakıyorlardı, kendisi Mısır'da büyük bir coşkuyla karşılandı. Fakat hiçbir petrol üreticisi devlet, batı İran'ı desteklemek için gereken şeyleri yapmadı (çünkü İran'ın kaybı şu anda onların kazancıydı). Kitleler tarafından desteklenen Modernleşmeciler, Batı boykotuna ve müslüman hükûmetlerinin desteğinin eksikliğine rağmen, dayanmak istiyorlardı. Petrol parasının gözden çıkarılması anlamına gelse bile, önemli olanın İran'ın bağımsızlığı olduğunu düşünüyorlardı.

Fakat Meclis'te temsilcileri bulunan imtiyazlı gruplar huzursuz oldular ve Musaddık'a verdikleri desteği çektiler; 1953'e gelindiğinde Musaddık, komünistlerin artan muhalefetini karşılamak zorunda kalmasının yanında, Meclis'siz ve şaha karşı yalnızca doğrudan halk desteğiyle hareket ediyordu. Tahran caddelerinde lehinde yapılan aktif halk gösterilerine rağmen Musaddık'ın durumu zayıflaştı ve sonunda şah adına ordu duruma müdahale ederek, Musaddık'ı devirdi ve tutukladı. Ordunun desteğiyle halkın heyecanı bastırıl-

dı ve şah ile Meclis, nefret edilen İngiliz şirketini eski haliyle geri getirmeden Batının petrol çıkarlarına uygun bir düzenleme yaptılar, ve böylece petrol ve hisseler yeniden akmaya başladı. Aşağı-yukarı aynı zamanda şah Irak, Türkiye ve Pakistan hükûmetleriyle birlikte Batı blokuyla askerî bir ittifaka girdi. Bunun amacı özellikle Rusya'yla anlaşmazlığa düşüldüğünde İngiliz desteğini garantilemekti; bu, batı İran ekonomisini geliştirmek için petrol gelirlerine destek olarak alınan belli bir malî yardımın yanında Amerika'dan ordu için büyük miktarda yardım da getirdi. Musaddık'ın iktisadî bağımsızlığı hızlandırmak için petrol üretiminden yararlanma girişimi başarısızlığa uğramıştı; aksine, Batı blokuyla hem iktisadî hem de siyasî bir yakınlaşma doğdu.

Fakat müslüman ülkelerdeki insanların çoğu bunu son karar olarak kabul etmediler. Musaddık'ın liderliği döneminde Mısır'da Modernleşmecilerin daha hırslı amaçlarını gerçekleştirmek için başka bir girişimde bulunuldu. Diğer doğulu Araplar gibi Mısırlılar da, Filistin yenilgisinin acısını hissediyorlardı. İktidardaki Arap hükûmetleri âdilikle; Batıya uşaklık etmekle, Batıyla dost olan imtiyazlı sınıfların (toprak sahiplerinin ve diğerlerinin) çıkarları doğrultusunda hareket etmekle suçlanıyorlardı ve küçük bir grubun çıkarlarına hizmetin beraberinde getirdiği genel bozulmanın sorumlusu kabul ediliyorlardı. Filistin savaşına ayrılan para ve malzemenin nasıl yanlış kullanıldığına dair üzücü hikâyeler anlatılıyordu. Genç subaylar bu başarısızlıklara şüpheyle bakıyorlardı. Teknikalistik biçimde eğitim görmüş bu insanlar reform ideallerinden ilham almaya hazırdılar. Dahası, şahsen ya da aile menşei itibarıyla reformdan zarar görebilecek imtiyazlı sınıflardan gelen bir çıkarları pek yoktu. Ordudaki yüksek rütbeliler, her yerde olduğu gibi mevcut hükûmetle ve kralla aynı saftaydılar, fakat genç subaylar bu yüzden onlarla yabancılaştıklarını düşünüyorlardı. Büyük bölümü işsiz ve ümitsiz olan Kahire halkı 1952'de öfkesini gösteriyordu: bir gün büyük bir ayaklanma, Avrupalıların kaldığı en lüks otelin yanmasıyla, Avrupalıların caddelerde öldürülmesiyle ve daha birçok rastgele keyfî yıkımla son buldu. Bir grup genç subay darbe için uygun fırsatı buldular: büyük isyandan birkaç ay sonra başkomutanı Kahire'de tutukladılar. Zamanı geldiğinde cumhuriyeti ilan edip İngiliz çıkarlarıyla mücadelelerinin millî temelini oluşturmaya başladılar.

İktidara devrimle gelmişlerdi ve devrimlerini Fransız ve Rus devrimleriyle karşılaştırmaya önem verdiler: yapılan devrim nazik olmalıydı, fazla kan dökülmemeliydi (çünkü Mısırlılar merhametli insanlardı), fakat aynı şekilde kararlı olmalıydı. İmtiyazları temsil eden bir Meclis vasıtasıyla ülkeyi yöneten Musaddık'ın aksine, aynı amaçlarla aynı çıkarları temsil eden Mısır parlamentosundan ve partilerinden başından itibaren uzak kaldılar ve en büyük imtiyazların kendilerine karşı çalışmasını engellemek için katı önlemler aldılar. En iyi vaziyeti elde etmek için manevraların yapıldığı bir dönemin ardından, devrimin örgütlenmesinden en ziyade sorumlu subaylardan biri olan Ce-

mal Abdunnâsır, subaylar komitesi ülkeyi yönetmeye devam etse de, en önemli şahsiyet olarak ortaya çıktı. Başlangıçta (Musaddık gibi) hem komünistler hem de şeriat-eksenli İslâm'ın daha radikal temsilcileri tarafından desteklenen Nâsır, her iki grubu, özellikle ikincisini güçten düşürdü. Büyük toprakları fakir köylüler arasında dağıtma girişiminde bulunarak, o zamana kadar etkili şekilde denenemeyen daha hızlı reform tedbirlerini aktif şekilde—ve hepsinden önemlisi bozmadan—savunarak, ve Batıya karşı milliyetçi söylevler vererek köylülerin bir bölümünün ve Modernleşen eğitimli sınıfın büyük bölümünün desteğini, ve şehirli alt-sınıfların şiddetli coşkusunu kazandı.

Bu arada İngilizler huzursuzdular. Savaştan sonra garnizonlarını Mısır'dan, Batı blokunun çıkarları açısından uluslararası pazara açık kalması gerektiğini düşündükleri Süveyş kanalına çekmişlerdi. Şimdi Abdunnâsır kendisini müdahale olasılığına karşı garantiye almak için, İngiliz garnizonlarını Mısır'ın her yerinden, yani Kanaldan çıkarmak için büyük bir kampanya başlattı. Uzun bir mücadelenin ardından İngilizleri "Mısır'la istikrarlı ilişkiler kurmak zorunda iseler ve tüm ülkeyi işgal etmeye hazır değil iseler, ülkeyi terketmeleri gerektiğine" ikna etti; İngilizler bunu Kıbrıs'ta alternatif bir askerî üs bularak yaptılar.

Bu arada Abdunnâsır güneydeki Asuan'da yeni ve büyük bir baraj inşa etmeyi, Mısır'ın iktisadî kalkınması için ikinci en büyük amaç ilân etmişti. Büyük baraj daha fazla su depolanmasına ve böylece daha geniş bir alanın sulanmasına ve tarıma elverişli hale getirilmesine kapı açacaktı; fakat hızlı nüfus artışını karşılaması zordu. Belki daha önemlisi, yeni sanayi projelerini mümkün kılacak önemli miktarda hidroelektrik güç üretecekti. Ayrıca Kahire sokaklarındaki pek çok işsize iş imkânı sağlayacaktı. Amerikan hükûmeti Mısır politikasının istikrarına katkıda bulunur ümidiyle, baraj için düşük faizle para vermeyi teklif etmişti. Halk bu büyük baraja abartılı ümitler besleme eğilimindeydi. Fakat sonra, bir ittifaka girişmediği takdirde (ki bunu reddetti) askerî yardım isteği Batı blokunca reddedilen Abdunnâsır (İsrail'deki siyonistlerle araları hâlâ açık olan diğer doğu Arap yöneticileri gibi) silahları komünist bloktan sağlamaya yöneldi ve Mısır'ın pamuk üretiminin önemli bir bölümünü onlara teminat olarak verdi. Komünist blokla böylesine bağlar kurmak ve özellikle bu amaçla ekonomisini sınırlamak konusundaki iştiyakı karşisında şaşkına dönen Amerikalılar büyük barajı desteklemek konusundaki anlaşmayı 1956'da iptal ettiler. Kahire gazeteleri Amerika'nın bu davranışını "Mısır'a Amerikan saldırısı" diye manşet yaptılar.

Mısır'ın hemen hemen hiç petrolü yoktu, fakat komünist-olmayan Batı için neredeyse onun kadar önemli olan—petrolün büyük bölümünün taşındığı yer olan—Süveyş kanalına sahipti. Kanal da bir imtiyaz anlaşmasına göre bir Avrupa şirketine aitti ve bu şirket tarafından işletiliyordu. İngiliz birlikle-

rinin gitmesiyle kanal Mısır'a kaldı. Abdunnâsır Musaddık'ın kullandığı uluslararası hukuka dayanarak, kanalı millîleştirdi. Tüm doğu Arap ülkelerinde ve diğerlerinde, insanlar onun bu cesareti karşısında heyecana kapıldılar, ve bunu sürdürüp sürdüremeyeceği konusunda spekülasyonlarda bulundular. İran'da olduğu gibi, şirket, uzmanlarını çekerek kanal operasyonunu durdurmaya çalıştı; fakat Mısır başka yerlerden müstakil uzmanlar bulabildi ve hepsinden önemlisi teknik olarak İran topraklarında bulunabilenden daha teknik kapasitelere sahip bir iş ortamına cezbederek, bu işler için kendi adamlarını yetiştirebildi; Kanal kazasız-belasız işletilmeye devam etti. Şirket gemileri Mısır yerine kendilerine geçiş ücreti vermeye ya da Ümit Boğazını dolaşmaya zorlamaya çalıştı, fakat bu tedbirler sonuç vermedi; kanalın yeri değişmezdi. Abdunnâsır işi yürütüyordu.

1956'nın sonuna gelindiğinde, artık sömürge bağımsızlığına hoşgörüyle bakan sosyalist bir hükûmet olmayan İngiliz hükûmeti, çaresiz durumdaydı; büyük bir uluslararası ticaret yolu olan kanal millîleştirilebilirse kapitalist dünya pazarının tüm yapısı, Batı blokunun çıkarlarına düşman olduğu bilinen yeni milliyetçilik akımının merhametine kalacaktı. Bu konu kanalda çıkarı bulunan ve Cezayir'de devam etmekte olan müslüman isyanına destek veren Mısır'a kızgın olan Fransa'yı da ilgilendiriyordu. İki devlet uluslararası hukuk ve düzenin yalnızca Batı gücünü ortaya koyarsa ve kuvvete başvurursa korunabileceğine karar verdiler. İngilizler ve Fransızlar kanalı ele geçirmeye çalışarak ve Abdunnâsır rejimini yıkmayı ümit ederek, Akdeniz adalarındaki üslerinden (ve bir İsrail saldırısıyla birlikte) Mısır'a karşı bir saldırıya giriştiler. Abdunnâsır'ın durumu Musaddık'ınkinden daha sağlamdı ve saldırı karşısında rejimi yalnızca ayaktakımından değil, tüm toplumdan destek gördü. Bazı Arap devletlerinden de destek geldi. İsrailliler onlardan önce başarıya ulaştılar, fakat İngilizler ve Fransızlar yeterince iyi plan yapmamışlardı ve umduklarından daha fazla direnişle karşılaştılar. Bir ahlâklılık nöbeti geçiren Amerikalılar ve kapitalist Batının kazanmasını istemeyen Ruslar, diplomatik müdahalede bulundular; Ruslar neredeyse savaş tehdidinde bile bulundular. Birleşmiş Milletler ateş-kes ilân etti; Fransızların ve İngilizlerin reddetme şansları kalmamıştı. Geri çekilme acı içinde kabul edildi ve Nâsır sonunda zafere ulaştı.

Batı bloku da dahil tüm dünya Süveyş dersini kabul etti: Batı devletleri hâlâ askerî üstünlüğe sahip olsa da, ve atom bombasının koyduğu şartlarla da olsa tüm dünyada üsleri bulunsa da, artık düşman bir bölgesel hükûmete karşı özel Batı çıkarlarını desteklemek için savaş gemileriyle ya da (uçaklarıyla) denizaşırı müdahalelerde bulunamayacaklardı. Bu Avrupa'nın dünya hegemonyasının sonuydu. Başka bir sonuç denizaşırı toprakların artık hiçbir yerde kontrol altında tutulamamasıydı: yalnızca 1949'a kadar pek çoğu bağımsızlığını kazanmış şehirleşmiş bölgeler için değil, en gelişmemiş bölgeler

için de bu geçerliydi: 1956'da İngilizler Fas ve Tunus'a bağımsızlık vermeye zorlanmıştı (ve İngilizler Nil Sudan'ına bağımsızlık vermişti). 1958'de Fransızlar Fransa'yla yakın bağları olan sömürgelere özerklik verilmesine izin veren bir program başlattılar. Bu program sayesinde çoğu yerde Fransa'yla olan bağlar muhafaza edilse de, aşağı-Sahra topraklarının tamamının bağımsızlık kazanmasına yol açıldı (1960). İngiliz aşağı-Sahra toprakları (müslüman nüfusa sahipti) aynı zamanlarda fakat daha az sistematik bir şekilde bağımsızlık kazanıyordu (özellikle Nijerya [1960]). Güney ve doğu Arap kıyıları boyunca bazı kabile reisleri birkaç yıl daha İngiliz korumasına sarılsa da, Güney Denizleri çevresindeki her yer bağımsızlık kazanıyordu. (Malaya 1957'de, Somali 1960'da, Zengibar 1961'de).

Bir Batı devletinin elinde bulundurmaya çalıştığı tek büyük denizaşırı toprak Cezayir'di. Belirttiğimiz gibi, Fransızlar uzun zamandır ve etkili şekilde oradaydılar, ve Arap ve Berberî müslümanların Fransızlara oranı bire dokuz olsa da, Fransızlar (kanunen iddia edildiği gibi) Cezayir'in Fransa'nın bir parçası olduğunu düşünüyorlardı. Şiddet olaylarından sonra Tunus ve Fas'a bağımsızlık verildiği zaman Fransızların çoğu Cezayir'de aynı şeyin olmayacağını düşünüyordu. Fransızların uzlaşmazlığı karşısındaki kızgınlıkları giderek artan Cezayir müslümanları Fransızları kendilerinin Fransız olmadıklarını kabul etmeye zorlamak için, 1954-1961 yılları arasında son derece masraflı bir gerilla savaşı yürütmek zorunda kaldılar. Sonra ekonominin yönlendirmelerine ve becerilerine büyük ölçüde bağımlı olduğu, ve Fransız hükûmeti geri adım attıktan sonra bile Fransız yönetiminde ısrar eden bir milyon Fransızın büyük bir çoğunluğu kaçtı; 1962'de bağımsız Cezayir millî hükûmeti parçaları toplamaya başladı.

BAĞIMSIZLIK VE KARŞILIKLI BAĞIMLILIK

İnsanların Batı kontrolünden bağımsızlığa dayanan yeni bir düzende ısrar etmelerinden sonra yeni devletler[2] sonunda bağımsızlıklarını kazansalar da, teknikalistik bir dünyanın daha az teknikleşmiş toplumlara sunduğu ikilemler sürüyordu. Bu devletler kendilerini dünya ticaretinden soyutlamadan gerçekten bağımsız olamazlardı: ve çoğu için, uygulanmasına izin verilse bile, böyle bir soyutlanma, olası herhangi bir teknik gelişmenin sonu anlamına gelecekti. Dünyayla yararlı ilişkileri sürdürmenin, fakat bu ilişkilerin kesin ba-

2. Amerika'daki siyasî kazalar yüzünden "devlet" (state) sözcüğü "eyalet" (province) anlamına gelmeye, ve "devlet" için "nation" (millet) sözcüğü kullanılmaya başlandı. Bu yüzden yeni devletlere, sanki siyasî irade bir millet yaratabilirmiş gibi "yeni milletler" dendi; ve çoğu zaman Amerikalı yazarlar (birçoğu gerçekten daha iyisini bilmelerine rağmen) onları gerçekten millet imişler gibi, ve aralarındaki bölünmeler yalnızca bölgesel anlaşmazlıklarmış gibi yazılar yazdılar.

ğımsızlığı bozmasına izin vermemenin yolları bulunmalıydı. Gereken şey Avrupa hegemonyasının yerini alabilecek devletler arası bağlantı şekilleriydi. Çeşitli düzeylerde çözümler arandı. Sonuçta tüm bunlar en azından Batı blokuyla komünist blok arasındaki çıkmaza girmiş çekişme tarafından ileri sürülen bir ikilemin bölgesel bir ürününe ulaştı ve müslümanların çoğunun bu çekişmeye karşı cevabını gerçekten ifade etti.

Sorun şimdi bağımsız "millî" devletler oluşturan birimlerin yapaylığıyla derinleşti. Avrupalıların ondokuzuncu yüzyılda askerî olarak işgal etmedikleri yerlerde bile sürekli sınırlar koymaktan nasıl hoşlandıklarını görmüştük ve bu sınırlar çoklukla rastgele ve keyfîydi; doğal, etnik ya da coğrafî gerçekleri yansıtmıyordu. Sınırlar sık sık etnik grupları rakip devletlere ayırıyordu; bu yüzden Kürtler üçe ayrılmıştı (batı İran devleti, Türkiye, ve Irak); Paştûlar (yaptığınız etnik ayrıma göre Pathan ya da Afgan diyebilirsiniz) Afganistan ve Pakistan arasında ayrıldı; Malakka Boğazı'nın iki yanındaki Malaylar Endonezya ve Malezya arasında ayrıldı. Hemen her yerde (potansiyel ya da gerçek) isyanlar ya da devletlerarası anlaşmazlıklar ilgili devletlerin enerjilerini tüketti. Sınırlar bazan zıt insanları bir ülkede topladı: özellikle Sudan topraklarının dağıtıldığı çeşitli devletlerde müslümanları ve putperestleri bir araya getirdi. Bu yüzden İngilizler Fransa tarafından engelleninceye kadar denizden içeri girdiğinden, Nijerya müslüman olan ve tutucu imtiyazcı politika taraftarı olan bir kuzey bölümünü topraklarına dahil etti ve putperest ya da hıristiyan, Modernleşmeci, ve geriye dönük kuzeylilerin ağırlığından rahatsız olan güneyle birleştirdi. İngilizler Arap köle-ticareti yolunu Nil'e kadar çıkardıkları için, Nil Sudan cumhuriyeti nispeten Modern (ve Arapça konuşan) bir kuzey Sudan müslüman çoğunluğu, tipik Büyük Sahra zencileri olan, kısa zaman öncesine kadar okuma-yazma bilmeyen ve hâlâ "geriye dönük" sayılan ve avantajlı durumda olan (önceleri köle durumunda olan) müslümanlar tarafından bastırılmaktan rahatsızlık duyan putperest ve hıristiyanlarla birleşti. Bu durumlarda yeni devletler iç çekişmelerle dağılmaya mahkumdu.

Yeni bir devleti bir arada tutan şey genellikle, tüm eğitimli elitlerinin aynı eski emperyalist dili—Fransızca ya da İngilizce—konuşmaları ve aynı kültürel yapılar içinde düşünmeleriydi. Bu durumda devlet siyasî bağımsızlığının temelini çürütecek iç çekişmeleri ancak emperyalist dilde sembolize edilen kültürel bağımlılığı vurgulayarak dizginleyebiliyordu. Fakat sınırda genel bir yeni düzenlemeye girişmek yeni devletler için çok tehlikeli olacaktı. Yalnızca İngiliz imparatorluğunun ardında bir derece de olsa kültürel mütecanisliğe sahip farklı insanlar arasında siyasî bir birlik bıraktığı Hindistan Birliği'nde siyasî amaçlar için yeni etnik sınırlar çizmek (nisbeten) kolay oldu; orada bile yeni düzenleme iktisadî olmadığı ve birlik için tehlikeli olduğu iddiasıyla yönetim tarafından uzun zaman reddedildi. Diğer daha küçük yeni devletlerde gayriiktisadî revizyonlar karşılanamadı ve sınırları yeniden çizme-

ye yönelik bir girişimin çözülmeye yol açacağına dair etnik tartışmalar Hindistan'daki gibi köklü ve büyük bir sadakatla kontrol altında tutulamadı. Bu düşünceler birkaç yeni devletin sahip oldukları güce sarılma ve yalnızca kendi yetkilerini genişlettiği takdirde sınırları değiştirme konusundaki kararlılıklarını doğruladı. Fakat her devletin iç konulardaki ve komşularıyla olan ilişkilerindeki ikili konumu devletlerarası ilişkiler için makul bir yapı oluşturma ihtiyacını arttırdı.

En uygun ve—gerçekten yeterli olsaydı—en şanslı düzenleme bir Batı devletiyle, yeni bir temelde, gönüllü bir işbirliğiydi. Şüphesiz "Az gelişmiş ve başlangıçta daha bağımlı devlet gerçek bir karşılıklı bağımlılığı gerçekleştirebileceği bir iktisadî düzeye mümkün olduğunca çabuk yükselebilmek için teknik kapasiteyi arttırma ve genel iktisadî güce yönelik yardımlar almalıdır" garantisiyle. Önceki İngiliz imparatorluğunun İngiliz-kültürü almış yerli grupları önceki imparatorluğun İngiliz Uluslar Topluluğuna dönüşmesinden memnundular; bu topluluk içinde karşılıklı kâr gözönünde bulundurularak ticaret vergileri gibi konularda özel tercihler yapılıyordu ve doğrudan teknik yardım için kapsamlı planlar yapılması söz konusuydu. Bu düzenlemeler Fransız kültürü alanlara daha bile doğal geldi. Sömürgelerin bağımsızlığı gereğini gören ve bunu onlara mümkün olduğunca yumuşak biçimde verecek bir şekilde hareket eden Fransız devlet başkanı de Gaulle yeni devletin elitlerini başlangıçta oldukça resmî bir "Fransız Birliği" olan, fakat kısa zamanda Fransa'yla daha gayriresmî bir işbirliğine dönüşen ve İngiliz Uluslar Topluluğundan daha samimi olan birliğe katılmaya ikna etti. Bu düzenlemeler Sovyetler Birliğindeki Rus-kültürü almış elitlerin durumuna benziyordu, fakat şöyle bir farklılık vardı: bağımsızlığa ulaşma sürecinden geçmemiş olan Sovyet müslüman cumhuriyetleri 1953'te Stalin'in ölümünü izleyen liberalleşme döneminde bile, Rusya Cumhuriyeti'ne İngiliz Uluslar Topluluğu devletlerinden, Fransa'ya bağlı olan devletlerden, ya da önceki sömürgecilerinden çok daha fazla bağımlıydılar.

Bu düzenlemeler teknik yardım nosyonunu ve gelişmiş bir devletten daha az gelişmiş bir devlete yardımı öngörüyordu. Bu, 1939 Savaşından beri giderek dünyada standart bir beklenti haline gelmişti. Vatandaşlarından aldığı vergiyle bu yardımı yapan devletin asıl avantajı dünyayı vatandaşları için daha yaşanır hale getirmekti. Teknikalizasyon başarısızlığa uğradığından beri (ve yirminci yüzyılda giderek artan ölçüde) insanlar fiilen herhangi tek bir devletin sınırları içinde yaşamıyorlardı: tüm dünyanın şartları hayatlarını yakından etkiledi. Avrupa hegemonyasının çöküşüyle tüm ülkelerde katlanılabilir şartlar yaratmak için ikame kalıplar bulmak, eskiden bağımlı haldeki devletler için olduğu kadar Batılı güçler, özellikle kapitalist dünya pazarına iştirak edenler için önem taşıyordu.

Sâbık emperyalist güçler sömürgeleri işadamlarına ve oraya gitmeleri gerektiğini düşünen diğer vatandaşlarına uygun bir ortam haline getirmek için hem askerî alanda, hem de sömürge ekonomilerinin kendi kaynaklarından karşılayamayacağı görülen okullar ve diğer gerekli projeler alanında, önemli miktarlarda harcamalar yaptıklarını kabul ettiler. Bağımsızlıktan sonra hâlâ yeni devletle birlikte yaşamak gerekli olduğu için bu harcamaları sürdürmek gerekiyordu. Devlet hizmetlerinin seviyesini muhafaza etmenin ve mümkün olduğu takdirde iktisadî gelişme yoluyla insanların tüketim düzeyini yükseltmenin yeni devletin "istikrar"ını garantiye alacağı ümit ediliyordu. Fazla sömürgesi olmasa da ABD yakınsak bir gelişme tarafından işin içine çekildi. 1939 Savaşında, az zarar gören devletler (özellikle ABD) daha zor günler geçiren dostlarına yardım etti; savaştan sonra ABD batı Avrupa'nın yeniden inşasında verdiği yardımın avantajını yaşadı; ABD, az gelişmiş devletlere yaşamlarını sürdürebilmeleri için benzer yardımlarda (askerî ve ekonomik) bulunmanın uygun olacağını düşünüyordu.

Aynı zamanda, teknik yardımın kalıbı, aydınlanmış emperyalizmin kalıplarıyla devamlılık arzettiği kadar, daha özel misyoner çabaların da devamı durumundaydı: daha savaş dönemlerinde, Batılıların misyoner çalışması din değiştirmeden çok hastane, okul gibi hizmetlere yönelmişti; ve daha idealist pek çok genç misyonerliği bırakıp daha az ayrıcalıklı bölgelerdeki "çalışma kampları"nda elleriyle çalışarak dayanışma örneği sergilediler ve daha avantajlı bir toplumda kazandıkları becerileri öğrettiler. Sonunda hükûmetler bile çalışma kampları fikrini benimsediler.

Avrupa toplumları savaştan sonra eski güçlerini kazandıkça hem Avrupa'da hem de Amerika'da dinî, insanî, hatta sınaî amaçla pek çok özel kişi teknik yardım göndererek az gelişmiş toplumlara el uzatmaya başladılar. Çoğu Avrupa devleti aynı şeyi yaptı; daha önce sömürgesi olmayan bazı devletler (örneğin İsveç) yardımlarının son derece etkili olacağı küçük yeni devletler (örneğin Tunus) aradılar. Teknik yardım bir ara hem prestij hem de psikolojik ve teknik güvence bakımından dostça bir rekabetin objesi haline geldi. Yeni ekipman belli bir Batılı devletten geldiyse, yeni parçalar da oraya sipariş edilmeliydi ve böylece yeni ticaret alanı hazır hale geliyordu. Ekonomik olarak gelişmiş her ülkenin diğerine yardım etmek için bir programı vardı; yalnızca Batı bloku ülkeleri değil, pek çok komünist ülke, İsrail, Japonya ve hatta Hindistan Birliği için, bu geçerliydi. Tüm bunlardan en çok yararlanan, İslâm ülkeleri ve önceki yakın komşularıydı. Tüm dünyanınki kadar büyük endüstriyel donanımıyla ABD, hem askerî hem iktisadî alanda diğerlerine göre daha geniş çaplı bir yardımda bulundu.

Yeterli gelişmeyi sağlama ümitsizliği içinde komünist bloka girmemiş olması şartıyla kapitalist dünya pazarına bağlanması önemli görülen her az

gelişmiş devlete yardım gönderildi. Fakat Amerikan yardımı dışında en büyük yardım yeni bir devletin önceki bir Avrupalı emperyalist devletle özel bağlantısı yoluyla geldi. Böyle bir düzenlemenin önemli avantajları vardı. Örneğin Amerikan yardımına bağımlılığın aksine, daha kapsamlı ve önceden tahmin edilebilir "karşılıklı bağımlılık" yapısı oluşturuyordu: yeni devletin ürününü gelecek için çeşitlendirmesine yardım edilirken bile temel "sömürge" ürünlerinin satışı Avrupa ülkesinde garantilenecekti. Fakat bir Batılı devletle özel bağlantı düzenlemelerinin geriye dönüş özellikleri de vardı. Geçmişteki bir bağımlı ilişkiden doğan âcil çıkarların yerleşik ve nüfuzlu ortamı içinde kısa-vadeli kararlar verilirken, uzun-vadeli bir amaç olan "bağımsız bir ekonomi inşa etmek" amacını korumak zordu. Sözkonusu âcil çıkarlar yalnızca Avrupa devletindeki baskın gruplara değil, yeni devlette hâlâ etkili olan mahallî dostlarına da aitti; ve Modernleşmecilerin ellerindeki hükûmet politikası ne olursa olsun bu çıkarlar bağımlı ilişkiyi sürdürüyordu. Ve Avrupalılar herhangi bir köklü değişikliği engellemek için büyük çaba harcadılar.

Bu şartlar altında, bir sosyal devrimi, ve dolayısıyla yeni devlet içindeki çıkarlar dengesini yeniden düzenlemeyi göze almak zordu. Böyle bir yeniden düzenleme olmasa da, temel eşitliğe karşı ciddi girişimler engellenecekti. Bu yüzden bu düzenlemelerde—ve teknik yardımın benzer bir durum ürettiği başka yerlerde—Avrupa devletinin nisbeten kapalı üstünlüğü "yeni-emperyalizm" adını aldı ve Modernleşmeciler bundan eski emperyalizmden korktukları kadar korktular.

Milletler Cemiyeti'nin devamı olan Birleşmiş Milletler gibi uluslararası teşkilâtlar Batıyla yürütülen gönüllü ilişkinin daha az tehlikeli bir biçimini temsil ediyorlardı. Batılı bir devletle özel bağlantıları olan yeni devletler, bir karşı denge unsuru olarak Birleşmiş Milletlere yöneldiler; diğer az gelişmiş devletler de BM ile en az onlar kadar ilgilendiler. Avrupa Birliğinin ve Milletler Cemiyeti'nin mirasçısı olan Birleşmiş Milletler, başlangıçta aslen Batılı bir oluşumdu. Her devletin bir oyu vardı ve sayısal olarak en bağımsız devletler Garplı bir arka plandan gelmekte olanlardı; Avrupa ve Latin Amerika'daki hemen hemen her küçük egemenlik bir oya sahipti, Çin'in tamamı ve Hindistan Birliği'nin tamamı da birer oya sahipti. Fakat Arap topraklarındaki, Uzak Güneydoğudaki, ve özellikle aşağı-Sahra'daki küçük bağımsız devletlerin çoğalmasıyla denge yavaş yavaş değişti ve gerçek temsilcilikte olmasa da önceki "sömürge" devletleri genel seçimde Batıyla en azından eşit ağırlığa sahip oldu. Bu arada Batı devletleri kendi işleri için özel "Avrupaî" teşkilatlar yaratıyorlardı. Bu yüzden Birleşmiş Milletler Batı ve diğer ülkeler arasındaki ilişkileri aşağı-yukarı bir eşitlik temelinde yürütmeyi amaçlayan bir organ haline geldi. Birleşmiş Milletler, ve UNESCO gibi özel daireleri, çok-yanlı siyasî inisiyatif ve hatta siyasî ve kültürel bağlardan bağımsız bir teknik yardım için bir kanal sağladı; fakat teşkilât yapısal olarak tüm büyük bloklar içindeki

pratik bir oybirliği ihtiyacıyla sınırlıydı ve bağımsızlığın gerektirdiği soyutlanmanın üstesinden gelemedi.

Türkiye kendisini herhangi bir güce bağlamadan, Batıyla bağlantı kurmanın daha doğrudan bir yolunu buldu. Batılılaşma politikası doğrultusunda eski Garp devletlerinin Amerika ve Sovyetler Birliğine göre küçük yardım ölçeklerinden bir kaçış aracı olarak kullandıkları özel Batı Avrupa teşkilâtlarına girmeye çalıştı. Sovyet-karşıtı konumundan yararlanarak Amerikan yardımı da aldı. Fakat böyle bir yol izlemek, çoğu devlet için, ne psikolojik ne de coğrafî olarak mümkün değildi. Batı dışında kalan az gelişmiş devletlerin çoğu kalkınma gediğinin yanlış tarafında bulunan tüm devletler arasında Batı devletlerine karşı daha iyi bir pazarlık gücü sağlayacak bir dayanışmaya sıcak baktılar. Mısır'dan Abdunnâsır, Hindistan'dan Nehru, ve Endonezya'dan Sukarno, müslüman olsun ya da olmasın, bu durumdaki devletlerin temsilcilerini bir konferansta toplama konusunda önderlik ettiler. (Bandung, 1955). Konferans büyük coşku yarattı, ve hem Birleşmiş Milletler içindeki, hem de dışındaki ülkelerde önceleri "Arap-Asya"; aşağı-Sahra devletleri bağımsızlıklarını kazandıkça "Afrika-Asya" bloku denen teşkilâtla ortak eylem girişimlerine yol açtı. Bu tip gruplaşmalar bazıları tarafından bağlantısız devletlerin Batılı ve komünist bloka karşı gruplaşmaları olarak düşünüldü, ve sonra bazı tarafsız Batı devletlerini bile bünyesine dahil edebileceği hesaplandı. Çokları ise bu gruplaşmayı bağımsızlıkları için Batıya karşı mücadele vermek zorunda olan devletlerin gruplaşması olarak görüyor, ve Çin ve (Avrupalı coğrafyacıların tesadüfî yargısıyla topraklarının bir kısmının Asya'da bulunması bakımından bir "Afrika-Asya" blokuna katılmaya teknik açıdan haklı olan) Sovyetler Birliği gibi komünist devletleri içine alabileceğini düşünüyordu. Fakat ne olursa olsun bu Batı-dışı dayanışma girişimleri pek etkili olmadı, çünkü az gelişmiş devletler mevcut ticaret kalıplarının bir ölçüde yeniden düşünülmesinden başka, birbirlerine çok fazla pratik yardımda bulunamazlardı.

Az gelişmiş ülkelere güç kazandırmanın başka bir yolu vardı. Sömürge yönetiminin sonucu olan bölünme yüzünden çoğu nüfus bakımından bile oldukça küçüktü. Fakat benzer durumdaki devletler bölgesel federasyonlar oluştururlarsa çok daha büyük olacaklardı. Bu federasyonlar soyutlanmanın getirdiği zayıflığı azaltacaktı. Petrol üreticisi müslüman devletler Musaddık zamanında federasyon oluştursalardı, Batı boykotunu etkili bir karşı-boykotla karşılayabilirlerdi; ve federasyonlar kültürel grupları birbirlerinden ayıran rastgele çizilmiş sınırların doğurduğu sorunların çözülmesine yardımcı olabilirdi. Aşağı-Sahra bölgesinde bu tip bölgesel federasyonlar öngörüldü, fakat yürütülmedi. Bir ara müslüman Endonezya ve Malezya devletleri bir Malezya takımadaları birliğinde hıristiyan Filipinler'le birleşmek istedi.

Bölgesel federasyon konusunda en önemli girişim, batı Araplarının küçük bir ölçüde katıldığı doğu Arap federasyonuydu. Pan-Türkizm katı Sovyet

kontrolü altındaki Türkî topraklarda ve Avrupa'nın bir parçası durumundaki Türkiye'de söz konusu değildi. Pan-İranizm'in hiç şansı yoktu. Fakat Pan-Arabizm çok canlı kaldı ve Abdunnâsır'ın Süveyş zaferinden sonra Arap tarihine hâkim oldu. Araplar kendilerini giderek ortak bir kadere sahip tek bir ulus olarak görmeye başladılar, ve emperyalizmin ardında bıraktığı bölünme konusunda tehevvüre kapıldılar. Birleşerek büyük ve stratejik bir alana sahip olabileceklerdi; petrol hisselerini Arapların ortak çıkarlarına göre dağıtabileceklerdi; ve sonunda İsrail'i yenebileceklerdi.

İsrail'in varlığı Arap birliği için, duygusal açıdan en canlı motivasyonu sağladı. İsrail doğu Arap toprakları arasında hâlâ bir Avrupa tehdidi konumundaydı. Özellikle Batıyla girilebilecek bir sürtüşmede (1956'da Batının İngiltere ve Fransa'nın Mısır işgalini desteklemesinde olduğu gibi) tehlikeli olacaktı. Dahası, İsrail dünyanın çeşitli bölgelerinden daha fazla yahudi göçmen getirdikçe İsrail'in dar kaynakları konusundaki iç baskılar daha da artacaktı; İsrail liderleri İsrail'e Batıdan gelen sermaye ve etki desteğini İsrail'in sınırlarını genişletmek için kullanmak niyetinde olmadıkları konusunda samimi olsalar bile, Araplar zayıf bir anlarında böyle bir genişlemeye girişmek ve daha fazla Arabı sürgüne göndermek için, halk baskısının ne zaman bu liderleri zorlayabileceğini ya da yeni liderler bulabileceğini bilemezdi. İsrailli vatanseverler, dışa vurmasalar da, (başlangıçta planlandığı gibi) devletin tüm eski İsrail topraklarını içine almasını isteyebilirlerdi. İsrail'in mevcut konumunu kabul etmek pahasına İsrail yayılmasına karşı garantiler bulunsa bile, Batı sermaye desteğiyle birlikte İsrail'in potansiyel ticarî ve sınaî kaynakları karşı konulamaz bir rekabet unsuru oluşturması bakımından Arap iş çevrelerini korkutuyordu. Bu yüzden mevcut somut çıkarlar, siyonizm sonucu psikolojik—ve çoklukla kişisel—olarak çok şey kaybetmiş olan Araplarda şiddetli bir İsrail nefretini canlı tutmak için birleştirildi. Herhangi bir Arap politikacının İsrail'le en küçük bir uyuşma önermesi bile delilik olurdu. Fakat bölünmüş durumdaki Araplar İsrail'in üstesinden gelmek konusunda bir işaret de veremediler.

Doğu Arapları Arap birliğini İsrail'in safdışı edilmesi kadar istediklerini ispat ettiler. Fakat sayısız engeller vardı. Her devletin kendi varlığını sürdürme eğiliminin dışında, birlik motivasyonları işin engellenmesine katkıda bulundu: bazı devletlerin petrolden hisse alması ve bazılarının almaması o devletlerdeki insanların bu parayı bölgesel kalkınmaları için ayırmayı istemelerine sebep oldu, ve İsrail'in varlığı en güçlü Arap devleti olan Mısır ile doğu Arap topraklarının kalbi olan Bereketli Hilâl arasındaki bağlantıyı engelledi. Güçlü Araplık duygusu (bile) Mısır, Suriye, ve Irak'ta liderlik için kültürel rekabet doğurdu; ve müslüman Arapların Araplığı özellikle İslâm mirasıyla özdeşleştirme eğilimleri Lübnan hıristiyanlarının yakın birliğe karşı çıkmalarına sebep oldu. Fakat İngilizlerin varlığı başlangıçtaki en büyük engeli

oluşturdu: onların birkaç devlette ("istikrar" adına) birlik sözkonusuysa yalnızca esnemek zorunda kalacak bölgesel çıkarları teşvik ederek geçmişte yönettikleri her yerde perdenin arkasında oldukları; ve özellikle (petrol sayesinde Amerika'yla bağları giderek güçlenen Suudî Arabistan'daki monarşiye karşı) Irak ve Ürdün monarşilerinin arkasında oldukları düşünülüyordu. Mısır'da 1952'de gerçekleşen devrimden sonra İngilizlerin değişikliğe karşı etkisi kırıldı, fakat İngiltere Irak'taki gücünü sürdürdü.

Mısırlı Abdunnâsır'ın prestiji 1956'daki zaferinden sonra öylesine arttı ki, âcil birleşme konusunda liderliği ele alabildi. Suriye cumhuriyetinde siyasî hayat Fransızlar ayrıldığından beri çok belirsiz hale gelmişti. Şimdi bir sosyalist parti (Ba'as Partisi) yükselen Arap birliği ümitleriyle özel komünist devrim korkusunu birleştirme fırsatı buldu; parti Mısır ve Suriye devletlerinin Birleşik Arap Cumhuriyeti adı altında birleştiğini ilân eden Abdunnâsır'ın bu hareketine (1958) öncülük etti. Nâsır Mısır'da yapmış olduğu gibi, oradaki komünistleri de bastırarak ve parlamentoyu bastırıp ayrıcalıklı sınıfları temsil sistemine son vererek Suriye'ye destek oldu; ve diğer Arap devletlerini de yeni birliğe katılmaya davet etti.

Bu İngiliz müdahalesine ve Irak'taki imtiyaz sistemine karşı bir grup genç subayın (1952'de Mısır'da olduğu gibi) kralı tahttan indirmek için gerekli coşkuyu bulmalarını sağladı. Irak, devrim moralitesini biliyordu: yeni inşa edilmekte olan sarayda çalışmalar durduruldu, caddelerdeki fâhişeler ortadan kayboldu, ve herkes âdil ve sorumlu yeni bir yaşamın başlayacağına inanıyordu.

Fakat yeni Irak hükûmeti Arap birliğinin bedeli olarak Abdunnâsır'ın yardımını kabul etmek konusunda çekingen davrandı ve petrol hisselerini Irak'ın gelişmesi için kullanarak kendilerinden öncekilerin sağlam programlarını sürdürmeye çalıştı. İngilizler sonunda gitmişti, fakat Araplar yine birleşememişti. 1961'e gelindiğinde Suriyeliler Mısır'la olan özel bağlarını koparmaya hazırdılar ve yine Ba'as partisi tarafından Birleşik Arap Cumhuriyeti'nden çıkarıldılar. Sonuçta bölgesel Arap devletleri, Arapların bağlılıklarını karışık halde bırakmaya devam ettiler. Siyasî ve hatta iktisadî planlar hep çelişik oldu ve (dilin kullanımı ya da dinin rolü ile ilgili olarak) kültürel özkimlik düzeyinde bile doğulu Araplar ideal bir Arap birliği ile rastgele belirlenmiş devletlerin mevcut yığını arasında kararsız kaldılar. Bireysel devletler büyük dünyadaki yerlerini tam olarak belirleyemediler ve bağımsızlıklarının tadını tam çıkaramadılar.

B. MİLLÎ YENİDEN-YAPILANMA PROGRAMLARI

Çeşitli müslüman devletlerin dış dünyayla ilişkileri ne olursa olsun, İkinci Dünya Savaşını izleyen onyıllarda sosyal düzeni çoğu müslümanın iki

dünya savaşı arasında ciddi olarak düşündüklerinden daha kesin şekilde değiştirmek için cesur bir programa ihtiyaç duyulacağı giderek kesinleşti. Gerçek anlamında sanayileşme şu ya da bu şekilde her yerde hızla ilerliyordu. Sonuçtaki sosyal, iktisadî, entellektüel, ve manevî oynamalar giderek en önemli siyasî ilgi öznesi haline geliyordu. Bir devlet olarak yalnızca bağımsızlık (bağımsızlık beraberinde millî iktisadî bağların etkili kontrolünü getirse bile) yeterli olmaktan çok uzaktı. Millî hayatın anahtar sektörlerinin teknikleşmesinin patlayıcı sonuçlarını asimile etmek ve uysallaştırmak için bir yol bulunmalıydı. İktidarın zirvesindeki birkaç kişi yeni iktisadî ve sosyal durumlardan istifade ederek servetler kazanıyordu; yeni sefalet ise geçmişte zenginliğin göründüğünden daha zararsız görünen talih kapıları üretiyordu.

Dahası bölgesel iktisadî ve sosyal düzenin ani ve kesin yeniden şekillenmesi için bir yol bulunamadığından, bağımsızlığa bile uzun süre şüpheyle bakıldı. Teknikalizmin anlamı olan teknik değişmenin giderek artan hızı "yetişme" problemini doğurur: bir düşük-yatırım bölgesi ne kadar ilerlerse ilerlesin yüksek yatırım bölgeleri bu arada daha büyük ilerleme kaydeder, ve gerçek iktisadî üretim açığı düzenli olarak artabilir. Bu durumun özel bir yönü, bağımsızlıktan sonra imparatorluk yönetiminde olduğundan daha baskılı hale geldi: hammaddeyi üreten bir ülkeyle, mamul maddeyi sunan arasındaki "ticaret şartları" giderek birincisinin aleyhine çalışabiliyordu; yani ürettiğinden giderek daha az pay alıyor ve bu yüzden daha az yatırım yapabiliyordu. Bu teorik olarak gerekli olmasa da, gelişme boşluğunun dinamiği böyle bir sonuca sebep olur. Genel olarak "gelişmemişlik" ve "emperyalizm" madalyonun iki yüzüdür; gelişmemiş bir ülke, özel tedbirler almadan "emperyalist" hâkimiyetten kurtulamaz.

Düşük yatırım bölgelerinin bir potansiyel avantajı vardı. Eskimiş ekipmana yaptıkları yatırımları oldukça az olduğundan, yaptıkları yatırım çok modern olabilir. Bazıları bunu büyük bir avantaj olarak gördü: araştırma ve tesisatlarını yeni oluşturan ülkeler hem bilimde hem de teknolojide modası geçmiş formlara ve ekipmana bağlanarak sınırlanan bazı eski ülkeleri geçebilirlerdi bile. Yazık ki bu yalnızca çok olumlu şartlar altında, aynı anda büyük miktarda yatırım yapılmasına engel olunmadığı zaman gerçekleşebilirdi. Bu şartlar çoğu İslâm ülkesinde yeniden üretilebilecek gibi gözükmüyor.

Genel sosyal görünüş ne olursa olsun, (yüzeysel olarak) oldukça iyi tanımlanabilen kapsamlı bir gidiş yolu arzulandı. Teknik Çağın doğurduğu pek çok dezavantajı karşılamak—özellikle yeni sefalet gerçeğini karşılamak—için pozitif teknikalistik türde kökten ve hızlı bir iktisadî gelişme istendi. Ve bu, her devletin uluslararası pazarın merhametine kalmaktan kurtulmak için kendi iktisadî ve sosyal yaşamı üstünde kontrolü bir ölçüde ele geçirmesi gerektiği anlamına geliyordu. Bunun yanında sahip olduğu kaynakları güvenli ve verimli şekilde geliştirebileceği bir dünya düzeni de, mümkün olduğu ölçü-

de geliştirilmeliydi.

Sağlam bir dünya düzeninin geliştirilmesi, (hayal edilen son yerleşim halledildiği için) her biri kendisi için en avantajlı olana zorlama ümidinde olan büyük blokların ve hatta devletlerin güç manevralarıyla, kaçınılmazdır ki, (en iyi ihtimalle) "ertelenir." Fakat bu arada her bağımsız devlet en azından içişlerini azamî derecede bağımsız planlama yapılmasını sağlayacak şekilde düzenlemeye çalışabilir. Bu yüzden *milliyetçilik, endüstriyalizm, demokrasi, sosyalizm* gibi popüler yirminci yüzyıl terimleri âcil bir anlam kazanır. "Milliyetçilik" yalnızca vatanseverlik değil, mümkünse kontrolsüz yabancı yatırımın ikili rolünden bile bağımsız olarak, milletin tam olarak özerklik kazanması ve engellenmeyen bir güce erişmesi noktasında ısrar etmek anlamına da gelir. "Endüstriyalizm" yalnızca bir iktisadî verimlilik formu değil, millete bağımsız bir Modern toplumun en aslî niteliklerini verme aracıdır. "Demokrasi" yalnızca tüm bireylere kişisel dokunulmazlık ve siyasî bir tercih hakkı vermenin kabulü değil, esasen tüm sınıfların siyasî süreç de dahil olmak üzere Modern teknikalistik hayata katılımıdır. "Sosyalizm" klasik anlamda olduğu gibi özellikle (özel otoritenin kontrolünde pratikte zaten kollektif hale gelen) iktisadî faaliyetler üzerindeki kollektif sosyal otorite anlamına gelmez; daha genel olarak, hangi kurumda ifade edilirse edilsin, millî ekonomi için sosyal bir sorumluluğun kabulü anlamına gelmeye başlar.

Bağımsız müslüman devletlerinde İkinci Dünya Savaşından beri gerekli millî kendi-istikametini belirleme çabalarına doğru, iki çeşit programın özel bir yeri vardı. Bir tanesi, özellikle İslâm dininin ve onun hukukî mirasının yalnızca Modern ihtiyaçlara yeterli olmakla kalmayıp, aynı zamanda Modern Batının bulamadığı manevî istikrarı da sağlayacağına duyulan inançtan doğdu. Bu konuda ıslahata tâbi tutulmuş bir şeriat hukukunu vurguladığı için, bu programlara "neo-şer'î" diyebiliriz. Diğer program Modern Batıya ait sosyal formların genel olarak normatif kabul edilmesinden, ve İslâm'ın Yahudilik ve Hıristiyanlığın Batıda oynadığına benzer bir role indirgenmesinden doğdu; ancak diğer ülkelerin Batının yaptığı bariz hatalardan kaçınmasını sağlayacak özel gelişme formlarının bulunabileceği ümit ediliyordu. Bu programların "yönlendirilmiş demokrasi" ya da "milliyetçi sosyalizm" gibi terimlerle özetlenebilecek birkaç ortak özelliği vardı. Birkaç müslüman toplumu, sorunlarını doğrudan Batı toplumunun formlarını—eski Batı blokunun (özellikle Türkiye) ya da komünist blokun (Sovyet müslüman) formlarını—benimseyerek çözmeye çalıştılar. Fakat müslümanların bağımsız bir gelişmede ısrar ettiği yerlerde bunu başarmak için ileri sürülen programlar genel olarak bu iki biçimden birini aldı. Bu programlar çoğunlukla o günün gerçek başarılarından çok, geleceğe yönelik ümit ve planlar taşıyordu; fakat bazı ülkelerde önemli bir rol oynadılar, ve hemen hemen her yerde böyle bir program olasılığı siyasî hayatın en nüve halindeki gerçeği haline geldi.

İSLÂM'IN YENİDEN DİRİLMESİ: PRATİK BİR PROGRAM OLARAK NEO-ŞER'ÎCİLİK

Neo-şer'î programlar, esasen İslâm toplumu içerisinde Garptan önce bir teknikalistik dönüşüm gerçekleşmiş olsaydı, eski İslâmîleşmiş toplumun şimdi dönüşmüş olabileceği toplumu üretmek için ele alınmıştır. Fakat bunu genel olarak İslâmîleşmiş kültürün kaynakları ve yönelimleri muvacehesinde değil, özelde İslâm dini muvacehesinde ve aslında İslâm'ın özel bir yorumu muvacehesinde yaparlar. Bu, İslâm'a şeriat-eksenli yaklaşımın yeni bir biçimidir.

Birkaç durum yirminci yüzyıl İslâm'ına daha önce şeriat-eksenli düşünen kesim tarafından temsil edilen ilgi konularına doğru güçlü bir eğilim kazandırdı. Ondokuzuncu yüzyılda daha uyanık müslümanların İslâm toplumunda buldukları tahripkâr bir zayıflık vesilesi olarak gördükleri İslâmîleşmiş mirasın yakın geçmişini reddettiklerini ve bunun idealize edilmiş bir Arapçılık lehine, Farslılaşmış geleneğin reddine değil, daha bir şeriat-eksenli düşünen kesim tarafından temsil edilen siyasî ve sosyal bakımdan daha bilinçli bir gelenek lehine tasavvufun da reddine yol açtığını belirtmiştik. Bu eğilim yirminci yüzyılda güçlendirildi. Batı yönetimindeki bölgelerde şeriat Batılı otoriteler tarafından "hukuk ve düzen" adına, bölgesel geleneksel hukukun yerine, güçlendirildi. Bunun amacı kısmen en iyi yerli normlara göre yönetmek isteği, kısmen belli bir bölgenin tamamında ortak manevî ve ahlâkî standartlar oluşturma ümidiydi (böylece yönetim etkinliği sağlanacak ve bozulma daha kolay belirlenip kontrol edilebilecekti.) Yargı çevresindeki şeriat, tam olarak eski şeriat değildi. Kesinlikle aile hukuku ve ilgili konularla sınırlıydı, fakat o sınırlar içinde bile ruhu değiştirilmişti. İngiliz topraklarında, "Müşterek Hukuk"un (Common Law) paralelinde bir dava usülü olarak kabul edilmiş ve yargı örneğinin kabulü diğer yöntem düzenlemeleriyle birlikte, onun ruhunu ve etkisini somut şekilde değiştirmiştir. Fransız bölgelerinde yalnızca yöntem değişikliğiyle kalınmadı, (bazan) evrensel düzeyden ulusal düzeye dönüştürüldü. Örneğin Mağrib'de bazı Fransızlar İslâm'ın ulusal bir Arap dini olduğuna (âlimler bunu ispat etmek için birçok kitap yazdı) ve "yabancı" bir unsur olan Berberîlerin bu dinden vazgeçirilmesi gerektiğine ve vazgeçirilebileceklerine (bunlar daha sonra Fransız yapılabileceklerdi) inanmak istiyorlardı—böylece şeriat Araplar arasında genelleştirilirken bile, Berberîler arasında geleneksel hukuk sistematize ediliyor ve şeriatın normal olarak uygulanabileceği kozmopolit çevrelerde bile, şeriat yargılamaya karşı savunuluyordu. Bununla birlikte net etki, İslâm'ın varlığının en kesin ifadesi olarak şeriata dikkat çekmekti. Genç nesiller geniş İslâmîleşmiş mirasla ilişkilerini giderek kaybederken, şeriat ve ona bağlı hukukî ve sosyal bakış açısı, onların müslüman kimliklerini bulmalarına ve kendilerini Batıdan soyutlamalarına yardımcı olabilirdi.

Fakat şeriata verilen yeni ve neredeyse tesadüfî önem müslümanların zaten hissettikleri (sürekli) sosyal baskılara uygundu. Modernleşmecilerin en önemli ilgi alanı politikaydı. Özellikle müslüman olan birşey sosyal direnç ve değişimin itici gücü olacaksa bu, siyasî ve sosyal bir İslâm olmak zorundaydı. Kanuna aşırı bağlılıkları yüzünden tarih ve sosyal düzenle geleneksel olarak ilgilenenler şeriatçılar olmuştu. Gerçekten de ulemanın en hadis-eksenli düşünür durumda olanları statükoyu en tutarlı şekilde eleştiren Hanbelîler gibi reformcular, hatta asiler olagelmişlerdi. Bundan başka—İslâm'ın modern sosyal düzene en uygun görünen yanı—yani Modern (Çağ)-öncesi tarım düzeninin aristokrat normlarının aksine, bireyci ve pragmatik ticarî kozmopolitliği yansıtan yanı—şer'î ulema tarafından sürdürülmüştü. Oysa mutasavvıflar içsel inanç boyutlarını vurgulayarak, herşeyden çok kişilerarası ilişkilerle ilgilenmiş; Modern (Çağ)-öncesi, zamanların gerçek sosyal kurumları içinde doğan ihtiyaçlara hizmet etmişlerdi; şimdi ise siyasî açıdan muhafazakâr idiler.

Özelde, şeriat-eksenli düşünen kesim tarafından getirilen siyasî yönelim Batıyla işbirliği yapma eğiliminde olan daha imtiyazlı gruplara isyan eden yeni etnik grupların ve yeni sınıfların ihtiyaçlarını karşılamaya yöneldi. Endonezya'da şeriat-eksenli düşünen kesimin gücü derhal eski aristokrat düzene ve takımadalarda Cavalıların sağladığı yeni üstünlüğe karşı yönlendirildi.

Endonezya'da ondokuzuncu yüzyıl başka yerlerde olduğu gibi, sûfî hâkimiyetine karşı bir tepki ve şeriat hukukunun daha saf bir icrasına yönelik bir ilgi getirmişti; bu, (buharlı gemiler sayesinde) güney Arabistanlı tüccarlarla kurulan daha aktif temaslarla yeni fikirlerin geniş bir dinleyici kitlesi bulduğu hacca çok daha sık gidilmesiyle, ve hatta Kahire'deki şeriat-eksenli düşünen kesim ile kurulan ilişkilerle güçlendi. Berberîler arasındaki Fransızlar gibi, Hollandalılar da, İslâm'daki yeni ve devrimci faaliyetin Endonezyalıların yabancı bulacağı ve sonuçta terkedeceği bir Arapçılığa indirgenebileceğini ümit ettiler; İslâm şeriat hukukuyla özdeşleştikçe, Hollandalılar bölgesel geleneksel hukuku (âdet) şeriat ile değiştirmeye yönelik artan isteğin önüne geçtiler. Fakat şeriat hukukuna saygı duyulmasına sebep olan şey, Hollandalıların yönetim ve hatta kanun faaliyetleriydi ve bu yöndeki istek sürdü. Tasavvufî tarikatlar, güç ve prestij kaybetti.

Fakat yeni bir şeriat-eksenlilik isteği diğer sürtüşmelerle karıştı. İç kısımların eski pirinç krallıklarının Hollanda yönetimi altındaki Cavalıları (dünya pazarı için üretilen hammaddelerde büyük söz sahibi idiler) büyük ölçüde çoğaldılar ve takımadaların Hollanda'ya ait bölümünü tehdit ekmeye başladılar. Tarım aristokrasisine genelde bağlı olan iç bölgelerdeki Cava toplumu eski yöntemlere sımsıkı sarılmaya çalıştı. Edebî dilleri, zengin İslâm-öncesi bir geçmişe sahip olan Cava dili idi. İç bölgelerin Cavalılarına karşı, Cava ve diğer adaların sahil şehirleri yeni şeriat-eksenli eğilimlere daha kolay

kucak açtı; (ticarî yollarıyla) bu insanlar, belki de tasavvufa iç bölgelerde yaşayanlar kadar bağlanmamışlardı. Edebî dilleri, tasavvuflarında bile, İslâmîleşmiş mirasla bağlantılı olan Malay dili idi. Bu yüzden Malay dilinin ve sahil bölgeleriyle bağlantılı kültürel özelliklerin iç bölge Cavalılarının ve özellikle aristokrasilerinin yöntemlerinden daha şer'î ve daha İslâmî olduğu düşünülmeye başlandı. Sahil bölgelerinde popüler olan bir çeşit güneş dansının İslâmî olduğu düşünülmeye başlandı: Eski Sanskrit kahramanlarına ve efsanelerine bir tasavvufî yorum kazandırılan iç-Cava kukla şovları, putperest artığıdır diye, hoş görülmedi. Aynı zamanda iç-Cava'da (başka yerlerde genelde olduğu gibi, yeni grup başlangıçta yeni tarikatlar şeklinde organize edilse de) İslâm adına, tasavvuf-eksenli düşünen eski aristokratların devam eden kültürel liderliğine karşı direnişe önderlik etmek için ateşli bir şeriat-eksenli düşünen grup oluştu. İç-Cava dışındaki, Sumatra gibi yerlerde bile, yeni şeriat-eksenli düşünüş ile diğer bölgesel gelenekler arasındaki sürtüşme bölgesel etnik ve sınıfsal çekişmelerin ifadesi haline geldi. Şeriat hukuku, körleştiren eskiye karşı, yeni dinamiğin çeşitli seviyelerdeki ve çeşitli bağlamlardaki sembolü haline geldi.

Fakat eski şeriat hukukunun ya da onunla atbaşı giden genel yönetimin basit bir yeniden canlanması Modern müslüman ihtiyaçlarına hizmet etmeyecekti. Ana müslüman düşünce merkezlerinde bizatihî İslâm, ve beraberinde şeriatın niteliği ve rolü yeniden ele alındı. Yirminci yüzyılda müslümanlar İslâm'a giderek artan bir ölçüde bir "sistem" olarak başvurdular. Kişisel bir inanç meselesi ya da tarihî bir topluma sadakatten çok, onu tecessüm ettiren toplumdan ayrı olarak, kendi içinde yaşayan tam bir ideal hayat kalıbı olarak, (belki bireylerden çok) toplumların benimsemesi gereken bir kalıp olarak düşünülüyordu artık. İslâm'ın "sistemi", kısmen, tam bir şer'î siyasal toplum nosyonunun geliştirildiği ve şer'î bir siyasî hayatın ayrıntılarının halifenin yerini alan bölgesel yöneticilere rehber olarak ele alındığı Yüksek Halifelik Dönemi sonrasının şeriat-eksenli düşünen kesimi tarafından geliştirilen telâkkilere dayanıyordu. Fakat o dönemde bile şer'î normlar—sorumluluk mevkiinde olan, islâm'ı hâlâ (emirlere saygı duymalarına yol açsın ya da açmasın) öncelikle kişisel sadakatinde yaşayan bireylerin üstüne düşen—bir özel emirler serisi olarak düşünülürken, şimdi rakip sosyal sistemler olarak kapitalizm ya da komünizme karşı harekete geçebilecek bir sosyal düzenin planı olarak düşünülüyordu.

Zıtlık kısmen neredeyse her çeşit aktivitenin bir özerk sistem olarak ele alınabileceği modern sosyal ve entellektüel çözümleme nosyonlarından kaynaklandı. Dinî bir öğretinin öncelikle bir siyasî olay olarak kabul edildiği Felsefe çalışmaları geleneğine de birşeyler borçluydu. Felsefe-eksenli düşünen müslümanlar yüzyıllarca (örneğin) iyi bir sosyal düzeni teşvik etme aracı olarak namazın disipliner yararlarını vurgulamışlardı. Afgânî gibi adamlar, bu

genel siyasî yaklaşımın yayılmasına çalışmışlardı. Şimdi müslümanlar arasında bu yaklaşım İslâmî sadakate merkez yapıldı, fakat bu sadakat Feylesoflar için birinci derecede önemli olan kişisel bağımsızlığa tâbi kılınmadı. Uç durumlarda, (örneğin) namaz neredeyse tek başına her türlü kişisel manevî faydayı sağlayacak bir sosyal disiplin olarak düşünülebilirdi; fakat benimsenmesi yalnızca aklî bir tarihî yargı olarak değil, yüce bir görev olarak da tavsiye edildi. Pek çok müslüman Allah'a itaatlerini kişisel olarak doğrudan ona teslimiyetten (islâm) çok, Allah'ın varlığını kabulün, diğerlerinin yanında yalnızca bir unsur olduğu İslâm'ın kendisine (ideal "sisteme" ve tarihî tecellisine) itaatle ifade ettiler. Bir gözlemci artık bazı müslüman ülkelerde Allah hakkında küçültücü birşey söylemenin, hatta bir ateist olmanın İslâm'a ya da Peygamber'ine saygısızlık gibi görünebilcek birşey söylemekten daha tehlikesiz olabileceğini belirtmişti.

Taraftarları arasında eşitlik kurduğu ve hükümdarın devlet işlerinde "istişarede bulunması"nı gerektirdiği için ideal sosyal sistem olarak İslâm'ın "gerçek" demokrasiyi sunduğu; zekat servette sosyal sorumluluk prensibini empoze ettiği için "gerçek" sosyalizmi sunduğu düşünülmeye başlandı. Bu genel nosyonlar İslâm dünyasının çoğu bölgesindeki sayısız eserde ayrıntısıyla ele alındı ve haklılığı ispatlandı. Yazarlar Kur'ân'dan ve hadis rivayetlerinden alıntılar yaptılar ve geleneksel fıkhın uygun görünen kurallarına başvurdular. Fakat bir pasajın anlamının o zamanın linguistik kullanımına ve Peygamber'in neslinden gelen kayıtlara başvurarak dikkatle ele alındığı, ve alternatif yorumların bir yere kaydedildiği eski Kur'ân tefsiri disiplinini neredeyse tamamen terkettiler. Hadis rivayetlerinde eski isnad silsilesinden de vazgeçtiler; isnadların geçerliliği konusunda modern Batılıların eleştirilerinin sonuçlarına başvurarak, bu eleştiriye uyanlarla birlikte söylenseler bile, uymayan rivayetleri reddettiler. Fıkıhla ilgili olarak Modernleşmeciler Cemâ'î-Sünnî çevrelerinde bile, kısa zaman sonra, içtihad yoluyla bir revizyona giriştiler; fakat İmam Şâfiî zamanından beri içtihad usulünü yöneten ispat kurallarına bağlı kalmadılar. Bu çalışmalar, genelde özür dileyici bir mahiyetteydi ve İslâm'ın şerefini destekleme eğilimi bulunan herşey meşru gösterilmeye çalışılmış gibiydi.

Fakat bu topyekün Modernleşen İslâm atmosferi içinde 1939 Savaşından sonra "neo-şer'î" teriminin daha özel olarak kullanılabileceği daha disiplinli bir hareket şekillendi. Bu hareket milliyetçiliğin özel destek bulduğu (Birleşmiş Milletler gibi) çeşitli uluslararası bağların ve özel bölgelerin laik milliyetçiliğinin yerini tutacak birşey sunarak hemen hemen aynı anda birkaç farklı bölgede şekil aldı. Bu neo-şer'î hareketler prensipte dağınık durumdaki İslâm dünyasını yeni bir temelde birleştirmeyi ümit ediyordu: her müslüman millet şer'î hukukun prensipleriyle bir araya getirilecekti; fakat bu, millî birlik temelinde bir milleti diğerinden ayırmak için hiçbir sebep olmayacağı

anlamına gelecekti—bu yüzden tüm müslüman toplumlarını aynı temele dayanarak bir birlik içinde toplayabilmek gerekiyordu. (Bu müslümanlara göre, az gelişmiş devletlerin uluslararası işbirliği için en gerçek temel, Batının aksine, düşük-yatırım bölgeleri olmaları ya da Batı blokunun karşısında olmaları değil; müsbet bir pan-İslamik idealdi). Fakat daha önemlisi, milliyetçiliğin İslâmî temele göre yeniden düzenleneceği neo-şer'î dahilî program idi.

Teknikalistik dönüşüm, Garpta değil İslâm toplumu içinde bir yerde gerçekleşmiş olsaydı, bunun bazı çizgilerde ilerlemiş olacağı düşünülebilir. Örneğin Modern teknikalizm Garptaki partikülarist korporativizmde güçlü bir bölgesel devlet yapısını öngörmüştü. Şeriatın evrensel sözleşmeciliği teknikalizmi daha uluslararası yapıda gerçekleştirebilirdi. Sözleşmeye-dayanan kapitalizmin operasyonları için bölgesel kuruluşların yetkisinin üstünde olacak ve adem-i merkeziyetçi bir dünya otoritesi terkibi tarafından muhafaza edilebilecek yeni ve daha esnek bir uluslararası hukuk oluşturabilirdi. Böyle bir kalıp, dünya teknikalizmi için Garpta doğan mevcut kalıptan daha uygun olabilirdi; bazı kalkınma gediği problemlerinin bile önüne geçebilirdi. Fakat şüphesiz bu artık müslümanlar tarafından kurulamaz; Avrupa-tipi devlet, kaçınılmaz görünüyor. Bu yüzden neo-şer'îcilik, kalıplarını Garbın serdettiği esaslara göre belirlemek zorundaydı. Bu, devletin şer'î tarihte yeri bulunmayan bir nosyon olan bir "kanunî kurum" olarak kabulü anlamına geliyordu. Şeriat bir müslüman olarak hükümdarı tesadüfen bağlayan bir özerk kurallar bütünü değil; bir kanunî kurum olarak, şeriatın yalnızca tatbikinden değil ihtiyaçlar doğrultusunda geliştirilmesinden de sorumlu olan devletin "anayasası" olmalıydı.

En gelişmiş neo-şer'î teorinin sahibi Hindistan ve Pakistan'da Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî'nin önderliğindeki Cemaat-ı İslâmî hareketi oldu. Mevdûdî doktrinlerini 1939 Savaşı öncesinden beri geliştiriyordu, ve bir Pakistan devleti laik Modernleşmecileri iktidara getireceği ve o kadar Hint müslümanını gayrimüslimlerin yönetimine bırakacağı için Pakistan'ın kurulmasına karşı çıktı. Fakat Pakistan kurulduğunda, hareketin merkezi Pakistan topraklarına taşındı ve Mevdûdî, kurucularının niyetlerine rağmen, Pakistan'ı gerçek bir İslâm devleti yapmak için bir kampanya başlattı; ve bu kampanya ulemanın yaygın desteğini kazandı. Hareket hem Hindistan'da hem de Pakistan'da kolej öğrencileri arasında da çok popülerdi. Mevdûdî ve arkadaşları, en azından Modern kurumların şeriata göre yeniden düzenlemek zorunda oldukları en bariz konulara teorik çözümler getirdiler. Şer'î hükümleri yeniden yorumlayarak, Batının uygulamalarını haklı çıkarma yoluna gitmeyip, yeni bir biçim bulmaya çalıştılar. Bu yüzden bankacılığı ve bankanın dayandığı faizi gerektirir görünen Modern büyük finans mekanizmasının faiz ödemeden ve kişisel üretken faaliyetlere dayanmayan özel servetler kazanmadan, ortaklık sistemiyle yeterli (ve daha âdil) bir şekilde idare edilebileceğini göstermeye çalış-

tılar. Her biri yalnızca kendi dâvâsını kolaylaştıracak gerçekleri sunan ve meslekî olarak gerçeklerle ilgilenmeyen düşman-tavırlı avukatları kabul eden—Hindistan'da şeriatı bir dâvâ hukukuymuş gibi, ek olarak uygulayan—hukuk sistemi karşısında şaşkına döndüler. Avukatları değil, meslekî rolü tarafsız yargıda bulunmak olan tarafsız müftüyü kullanan bir hukuk yapısının Modern kanun trafiğini karşılayacak teknik kapasiteyi geliştirebileceğini göstermeye çalıştılar.

Programları dışarıdan gözlemcilere hâlâ acemice geliyordu; ki, Pakistan'daki modern kurumların etkili çalışmasıyla görevli uzmanları pek etkilemedi. Faaliyetlerinin en somut sonuçları, maalesef farklı bir yanından geldi. İslâm devletin temeli olacaksa, kimin (müslüman meclislerinde seçim gücüne sahip bir) müslüman sayılacağı kadar, İslâm'ın gerçek anlamı da belirlenmeliydi. Dikkatlerini çoğunluktan ayrılan müslümanlara ve özellikle (ondokuzuncu yüzyılda Mehdi olduğunu iddia eden ve barışçı metodlar kullanan Gulam Ahmed tarafından kurulan) Ahmediye cemaatine çevirdiler. Bu cemaat özel ortaklıklarla ve diğer örnek kuruluşlarla, fakat kendisine (diğer müslümanların da uyması beklenen) kesin bir itaatle, etkili bir sosyal örgütlenme oluşturmayı başarmıştı. Ahmediye, toplum içinde bir toplumu temsil ediyordu ve büyük başarıları, ileri sürdükleri itizal tehdidini güçlendirdi. Özel ilahî rehberlik iddiaları ve kurucularına atfettikleri bir çeşit peygamberlik, ulema tarafından sapkınlık olarak değerlendirildi ve İslâm cemaatinin enerjisi bu cemaate karşı ayaklanmalar doğuran saldırılara aktarıldı. Böylece neo-şer'î hareket yenilenmiş bir komünalizme yakalandı, ve Ahmediye cemaati mensuplarını sorumlu tuttuğu bölünme konusunda, laik hükûmet tarafından suçlu bulundu. Teknikalistik prensiplere göre düzenlenen bir toplumda, kanunsuz zorbalık her zaman olduğundan daha az hürmet görürdü. Bu komünalizm itibar görmedi ve Cemaat-ı İslâmî'nin gücü o zaman için azaldı.

Doğu Arapları arasında en önemli neo-şer'î hareket Mısır'da Hasan el-Bennâ tarafından kurulan Müslüman Kardeşler (İhvân-ı Müslimîn) idi. Bu hareket Arap birliği duygusunu Mısır'daki hıristiyanlar gibi gayrimüslim azınlıkların müsamahalı fakat eşit olmayan bir rol oynayacakları ve sonunda (İslâm'ın doğal liderleri olan Araplara belli bir riayetle) diğer müslüman toplumların da katılacağı genel bir müslüman birliği için çalışacak bir güce dönüştürmeyi ümit ediyordu. Fakat uygulamada, eski siyasî programlarla değil, somut sosyal hareketle işe başladı: Mısır kasabalarında okullar ve diğer pratik sosyal hizmet birimleri kurdu. Nâsır 1952 Mısır devriminden sonra bir süre İhvân-ı Müslimîn'le çalışmak zorunda kaldı, çünkü diğer tüm kapsamlı sosyal hareketlerden (hatta komünistlerden) daha etkili, halka yakın taraftar grubuna sahiplerdi. Fakat tehlikeli dostlar olduklarını gösterdiler: iktidarlarının önündeki engelleri safdışı etmek için, suikastı kullanmaktan kaçınmıyorlardı. Burada da, neo-şer'îcilik siyasî şiddeti tazammun ettirdi ve gözden düştü.

İhvân-ı Müslimîn Mısır'da bastırıldı, fakat en azından teorilerini sunmak bakımından diğer Arap ülkelerinde aktif olmaya devam ettiler.

Endonezya'da 1939 Savaşından ve bağımsızlığın kazanılmasından sonra, toplumun kendi geleceğini belirleme yollarının bulunmasına yönelik yeni milliyetçi istek (başka yerlerde olduğu gibi) yalnızca genel "İslâmî sosyalizm" isteklerinde değil, kesinlikle şer'î prensiplere dayanan bir hükûmet kurmak isteyen bir neo-şer'î harekette de (Dâru'l-İslâm) ifade buldu. Bu, bir dizi yeterince yıkıcı ayaklanmaya yol açtı, fakat şeriat-eksenli düşünüşün genelde başına gelen şey burada da vuku buldu ve en büyük güce iç-Cava dışında, diğer adaların sahil bölgelerinde ulaştı. Açıkça İslâm'ın karşısında olan bir komünist hareketin diğer bağımsız müslüman ülkelerinde olduğundan çok daha popüler hale geldiği Cava'yı ise, kazanamadı.

Neo-şer'î hareketler ortaya çıktıkları her yerde, İslâmî görüşün teknikalistik topluma en dramatik müdahalesini temsil ettiler. Fakat tasavvuf, örgütlenmesi ve maddî kaynakları düşüş göstermesine rağmen, eğitim düzeyi yüksek sınıflar arasında bile ölmedi. Halkın tasavvufa pek eğilim göstermemesine rağmen, pek çok eğitimli genç müslümanın İslâmî bilinç konusunda özel olarak tavsiyelerini aldığı bir pîri vardı. Sosyal örgütlenmenin daha yeni ve kararlı kesimlerinde büyük herhangi bir kurumsal fonksiyondan (genelde) mahrum olan bu tasavvuf, yine neredeyse şahsî işler düzeyine indirgendi. Ondokuzuncu yüzyıl mutasavvıfları, savunmacı, muhafazakâr bir rol oynamışlardı; yirminci yüzyılda ise, reformcu bir tarikatın bir etnik grubun siyasî sözcüsü olması gibi özel durumlar dışında, çok az siyasî rol oynadılar. Fakat en azından kişisel düzeyde, tasavvuf İslâmî görüşün derin tazammunlarını insanların kendilerini içinde buldukları teknikalistik ortama ters düşmeyen bir şekilde ifade etmeye devam edebilirdi. Gerçekten yirminci yüzyılda tasavvuf bazan önemli ölçüde yeni biçimler alarak belli bir canlanma yaşadı.

Endonezya'da özellikle geleneksel sınıflarda yeniden canlanan bir tasavvuf popüler hale geldi. Fakat bu, bir yüzyıl öncesinin sosyal konularından sıyrılmış tasavvufu değildi. En azından pek çok yerde Avrupa'dan büyük ölçüde etkilenmiş daha kişisel ve entellektüel bir tasavvuftu. Cava müslümanları Avrupa bilimi sayesinde yalnızca gölge oyunlarına değil, Cava tasavvuf ilminin büyük bölümüne de giren Sanskrit figürlerinin Sanskrit Hindistan'ındaki büyük bir mistik tecrübe ve spekülasyon mirasını temsil ettiğini anlamaya başladılar. Pek çok Cava entellektüeli Batı ilmi tarafından basitleştirilen Sanskrit geleneklerine, kendi tasavvufları için yeni bir ışık olarak bakma eğilimi gösterdiler; Sanskrit ilhamından birkaç yeni mistik hareket doğdu. Mağrib'de sistematik şekilde entellektüel, evrensel iddialara sahip ve modern bilimle ve özellikle modern psikoloji ve felsefenin bazı unsurlarıyla kesin uyuşma isteğinde olan popüler ve yeni bir tasavvufî hareket birkaç Fransız ve Avrupalı taraftar kazandı. Hindistan'da İngilizce olarak yayılan Modernleştiril-

miş ve basitleştirilmiş bir tasavvuf versiyonundan daha fazla Batılı taraftar da buldu.

Tüm bu hareketler esasen muhafazakâr siyasî tazammunlar taşıyordu; yaygın şekilde benimsendiği nisbeten zengin grupların iç hayatlarıyla (fazla) meşgul olmaları onları statükonun tarafına yerleştirdi. Tarikat tasavvufunun bir ara taşıdığı aktif sosyal tazammunlar kayboldu. Fakat potansiyel olarak önemli gizli siyasî tazammunlar taşıyordu. Evrenselliği ve (en çok zorlayan ikilemlerin çözülmesi mümkün olduğu takdirde) Modernleşmenin yarattığı problemlerle uzlaşma konusunda İslâmî mirasın yeni ve olumlu bir rol oynamasının mümkün olduğunu telkin eden yeni kozmolojik ve tarihî bilince açıklığı savunuyorlardı.

İran'ın Şiî bölgelerinde, eski özgür düşünce geleneğinin varisleri olan aydınlar arasındaki, İslâm'ın kesin reddi konusundaki büyük baskılara rağmen, Şah Rıza'nın düşüşünü izleyen onyıllar, belki de hiç görülmemiş büyüklükte bir İslâmî canlanmaya şahit oldu. Siyasî hayatta bu canlanmanın en güçlü ifadesi, İran'ın bağımsızlığını neo-şer'î çizgiler içinde inşa etme ideali taşıyan müçtehid Kâşânî'yle birlikte, şer'îciliğin yeniden canlanmasıydı. Kâşânî Batılılarla uzlaşmaya giren herkese karşı olan eylemci bir grubu korudu; kendilerine "İslâm'ın Fedâileri" (Fedâiyân-ı İslâm) diyorlardı, ve Rıza Şah yönetimindeki, klasik İslâm'a karşı laik milliyetçi saldırıya öncülük eden Kesravî'yi öldürerek (1946) bir dizi suikast başlattılar.

Fakat manen belki de daha önemli olanı tasavvufî tarikatlarda görülen önemli gelişmeydi. Ondokuzuncu yüzyılın başlarında Şiî ulemanın mutasavvıflara (hatta Şiî olanlarına) yaptığı zulüm—Safevîlerin son zamanlarından beri çok şiddetliydi— zayıflamıştı; idamlar seyrekleşti ve sonunda durdu. Şah Rıza Kalender dervişlerinin alenî faaliyetini bastırmıştı; bu dervişlerin dilenmeleri baş belâsıydı ve garip kıyafetleri Modern zevkle ters düşüyordu; fakat şah hânikâhlarında kalan sûfîlerle uğraşmadı. (Bu, gerçek hânikâhlara yerleşip nisbeten klasikleşen Kalenderlerin reform yapmasına yol açtı). Savaştan sonra birkaç klasik sûfî tarikatı daha ortaya çıktı; tarikatların zenginlikleri de arttı. Bazıları yeni yollarla yönetildi: birisi, normal olarak on üyeli bir kuruldaki yüce pîrin (Şiî İran'da kutb denirdi) ellerinde olması gereken merkezî otoritesini korudu. Tarikat tasavvufunu kabul etmeksizin bir tasavvuf bilincini yansıtan diğer hareketler de gelişti. Bu ikinci çevrede Safevî devirlerinin seçilmiş Şiî mistik spekülasyonları Fransız bilgin Henry Corbin tarafından Batının varoluşçu düşüncesinin ışığında yaratıcı şekilde yeniden yorumlandığı zaman, tasavvufî düşünce özel bir hız kazandı. Corbin'in çalışması, teşvik edebileceği tek bağımsızlık manevî ve entellektüel bağımsızlık olsa da (bu bağımsızlığa gerçek İslâmî esaslar üstüne gerçek bir spekülatif gelenek inşa ederek ulaşılabilirdi) geniş kabul gördü.

DÜNYEVÎLEŞMECİ DEVRİM: BİR ARA ALTERNATİF OLARAK "GÜDÜMLÜ DEMOKRASİ"

Dikkatli genç neslin en bilgilileri, bir neo-şer'î çözümü pratik olmadığı ve tehlikeli derecede komünalist olduğu için reddettiler. Çoğu Gandi çizgisindeki ya çok cesurca veya âdeta kendini feda mahiyetinde olacak, köklü bir ayrılışı hemen hemen hiç düşünmüyordu. Modernleşmiş Garptaki sosyal yapıyı ya da Sovyet toplum yapısını amaçlayarak Batıda başarılan şeye bağlanma ya da buna dayanarak yumuşak bir gelişme gerçekleştirme eğilimindeydiler.

Daha önce belirttiğimiz gibi Batı blokuyla doğrudan bütünleşme girişiminin uygulanabilse bile küçük düşürücü olduğu düşünülüyordu. Batılıların cumhuriyetleri içindeki batı Türkleri örneği ilham veriyordu, fakat tam olarak ikna edici değildi. 1950'de giderek aktifleşen iş çevreleriyle hâlâ şüpheci durumda olan köylülerin eski parti kadar Modernleşmeci ve Batı-yönelimli, fakat devlet kontrolüne ve dinin bastırılmasına o kadar meyyal olmayan bir partiyi iktidara getirmek için birleştikleri gerçek bir özgür seçimle, ülke Atatürk'ün partisinin dadılığından çıktı. Yeni parti muhalefeti taciz etme eğilimine girdi ve yeni bir özgür seçim gerçekleşmesi için askerî bir darbe gerekti; fakat genel olarak bakıldığında hiçbir devrim üretmemelerine rağmen, Batı-tipi parlamenter kurumlar sınıfların daha kesin çıkarlarını korumayı başardılar. Özellikle köylüler hem daha önce engellenen pek çok İslâmî uygulamayı canlandırma hakkını, hem de kırsal kesimde traktör ve diğer kolaylık sağlayıcı araçların giderek artmasını sağlayan bir iktisadî desteği kazandılar. Fakat şehirlerdeki kenar mahalleler ve kırsal kesimdeki fakirlik konusu Türkiye'de bile sorun olmaya devam etti.

Diğer bölgelerde Sovyet çözümünü beğenen pek çok kişi, güçlerini dünyadaki diğer komünist gruplarla birleştirmeyi ve ne pahasına olursa olsun esaslı ve hızlı sonuçlar üretmeyi ümit ederek kesin komünist oldular. Fakat komünist çözüm (daha önce belirttiğimiz gibi) yalnızca devletin aşırı müdahalesini değil millî miras ve özerklik haysiyetine sadakatten vazgeçmeyi de beraberinde getiriyordu: kurulu komünist devletlere belli bir ölçüde esir olmayı gerektirmekle kalmayacaktı; onun ötesinde, kapsamlı Marksist dogmayı içeren parti disiplininin özellikle İslâmî olan şeyler de dahil olmak üzere, çok farklı alanlarda bile (sanat ya da edebiyat gibi) diğer kültürel yapıların yerini alması gerekecekti. Bir neo-şer'î plan için hazırlıklı olmayan pek çok müslüman, İslâmîleşmiş geçmişten tamamen kopmaya da hâlâ hazır değildi; dahası, öncü Garp toplumlarına saygı duyuyor ve onların çağdaş kültürlerini büyük ölçüde paylaşıyorlardı. Bu yüzden Batı örneklerini izlemeyi ümit edenlerin çoğu, aralarındaki kavgalara rağmen, Batı paralelinde düşünmeyi tercih ediyorlardı.

Fakat modelin aynen taklit edilemeyeceği genel olarak kabul edildi. Garp modellerine ve hatta Sovyet modeline eğilimli olanlar arasında, nüfusun daha aydınlanmış bölümlerinin güçlü bir liderlik altında iktidara gelebileceği ve komünist blok bağlarına ya da komünizmin aşırı devlet müdahalesi mekanizmasına başvurmadan, fakat Garbın geçtiği uzun evrim aşamalarından da geçmeden değişikliğin hızını zorlayabileceği ümidi doğdu. "Demokrasi" hem Garplı hem de komünist toplumlarda, ideal olarak tüm vatandaşların teknikalistik toplum görev ve imkânlarına eşit katılımı anlamına gelen bir anahtar slogandı. Fakat demokrasi halk inisiyatifinin eski kazanılmış hakları hükümsüz bırakmasını beklemek anlamına geliyorsa, gelmesi uzun zaman alacak ve geldiğinde gereksiz yıkımlara sebep olacaktı. Anayasal demokrasi (yani partiler tarafından sunulan adaylar arasında çoğunluğa dayalı seçim) devrimden önce Mısır'da ya da batı İran devletinde olduğu gibi hemen her yerde mevcut iktidar dağılımını sürdürme aracı sayılıyordu. Ve bu durumda kitle iletişim araçlarını kontrol edecek ve oyları yönlendirebilecek kadar iktisadî güce sahip olanlar, herşeyden önce kendi güçlerini korumakla—ve büyük değişiklikleri engellemekle—ilgileniyorlardı. Bir müslüman bölgesinde bulunan slogan, diğer pek çok bölgenin ümitlerine uyar; "demokratik" toplumun erdemlerinin mümkün olduğunca korunacağı ya da inşa edileceği "güdümlü bir demokrasi" isteniyordu; fakat ilerlemenin önünde duran kuvvetli sosyal güçleri dizginlemeye yetecek kadar güçlü bir mutlak ve sorgusuz rehberlik gerekiyordu. ("Güdümlü" sözcüğünü daha müphem bir sözcük olan "kılavuzlu" ile değiştirmemiz daha uygun olacak.)

Birkaç örnekten, böyle güdümlü bir demokrasiye doğru ilk başarılı girişimin yapıldığı Mısır'da, çok yakın şekilde örneklenmesine rağmen, herhangi bir duruma tam olarak uymayan oldukça kesin bir kalıp belirleyebiliriz. "Mısır sosyalizmi"nde ilgi, teknikalizmin asıl özellikleri toplumun en belirleyici kısımlarını karakterize etmeye başladıkça ve yeni sefalet bir kriz havası yarattıkça baskısı artan birkaç büyük ve acil pratik problemde odaklandı. Üç çok önemli problem vardı. Köylülerin temel ihtiyaçları dışında üretilen herşeyi şehirlere taşıyan büyük özel kişilerin tarım bölgelerindeki kontrolü çekilmez hale geldi: bu süreçten giderek kötü şekilde etkilenen ve bunun gereksizliğinin bilincine varan yalnızca köylüler değildi. (Zenginlerin ihtiyacı olmadığından ve köylüler bundan hiçbir avantaj sağlamayacağından) sonuçta bölgede verimli yatırımın azalması, toplumun beslenme için bağımlı olduğu tarım sektörüne daha teknik metodların getirilmesini güçlendirdi. "Toprak reformu" sosyal ilerlemenin baş sembolü haline geldi. Fakat etkili bir sanayileşmeye toprak reformu kadar önem verildi. Birkaç Modern fabrikanın mevcudiyeti eski sosyal düzeni altüst edebilirdi, fakat bu mutlaka bir bütün olarak ekonominin sanayileşmesi demek değildi. Bu yüzden, sanayi, bir sanayi kolu diğerini destekleyecek şekilde dengelenmeliydi; bu ise kontrolsüz özel girişim-

den çok, millî planlamayı gerektiriyordu; fakat genellikle böyle bir millî plan ve devlet yatırımı bile eski kazanılmış haklar tarafından kontrol edilen hükûmet tarafından eski dengesizliği (onaylamaya) doğru yönlendirildi.

Toprak reformu ve sanayileşmeden sonraki üçüncü problem, kısmen ilk ikisinden kaynaklandı. Her ciddi insanın inandığı olumlu eylemin onu geliştirmesi gereken kurumlar tarafından engellendiği bir toplumda, insanlar kötümser olmaya ve devletteki bozulmayı normal karşılamaya başladılar. Doğrudan Avrupa denetimi altındayken yüksek dürüstlük standartları korunmuştu, bağımsızlıktan sonra ise her türlü düzensizliğe göz yumuldu. Çeşitli rüşvet ve akraba kayırıcılığı türleri tarım dönemlerinde de yeterince yaygındı; fakat yeni düzen yalnızca eski kalıpların bir devamı değildi. Eski kullanımın payı daha az, kişisel fırsatçılığın payı ise daha büyüktü. Daha da önemlisi, bu fırsatçılığın oldukça farklı bir rol oynamasıydı. Rüşvet açıkça, çok olumlu bir bölgesel aktivitenin çok sert bir bürokratik kontrolle karşılaşabildiği bir himaye sistemine izin vermek için kullanılmıştı; şimdi ise en zengin grupların bölgesel düzeydeki çabalarını engellemek için kullanılıyordu. Özel çıkarlar kanunî olarak yapamadıklarını kanunsuz yoldan yapabildikleri için, rüşvet diğer problemlerin çözüm güçlüğünü arttırıyordu; ve rüşvet arttıkça (özel çıkarın zorlamak istemediği bir tedbir olan devlet memurlarına uygun maaş verme gibi) rüşveti azaltabilecek tedbirler almak güçleşiyordu. Rüşvet en iyi toprak reformu ve sanayileşme planlarının bile geçemeyeceği dar bir geçit haline geldi.

Bu problemlerle en çok engellenenler sorunun ne olduğunu pek anlamayan (çok) fakirler değil, kendilerini teknikalistik topluma adayan sınıflardı. Bunlar arasında işadamlarının, toprak sahiplerinin, hatta köylülerin aksine düzensiz ortama uymaları sözkonusu olmayan profesyoneller ve teknik elemanlar vardı; teknik terakki, onlar için ümitsiz bir psikolojik engellemeye karşı yegâne alternatif olacaktı. Bunlar arasında, çalışmalarında teknikalize olmuş bir toplum olasılığını tanıyan, ebeveynlerinin seviyesinin üstüne çıkmak isteyen, ve bunun için tek şansları toplumun genelde değiştiğini görmek olan öğrenciler de vardı. Bunlar arasında subaylar, daha doğrusu (yüksek rütbeli generaller mevcut toplumla üst düzeylerde bütünleştiğinden) düşük rütbeli subaylar da vardı. Subaylar toplumda teknik eğitim görmüş uzmanlardan oluşan en büyük tek gruptu. (Örneğin Filistin savaşında olduğu gibi) rüşvet etkili eylemi engellediğinde, en azından diğer gruplar kadar etkilenmiş ve sonuçların acısını çekmişlerdi.

Ordunun üst kademelerinden gelen bir emirle askerî bir *darbe* yapıldığında, bu darbe mevcut durum içindeki rekabet halindeki çıkar gruplarından birinin ya da diğerinin çıkarlarına ya da (İran'da Musaddık'ın denemelerinin ordu tarafından durdurulup monarşinin yeniden kurulması örneğinde olduğu gibi) alttan gelen yenilik baskılarına karşı statükonun korunmasına hizmet

etti. Fakat 1952'de Mısır'da olduğu gibi düşük rütbeli subayların öncülüğünde yapılıp yüksek rütbeli subaylar dışlandığında, böyle bir askerî *darbe* "güdümlü demokrasi" dediğimiz türden bir programa hizmet etti. Böyle bir askerî *darbe*, sokaklarda ve kırsal kesimde komünist bir devrimin yapacağı şeyi (normal olarak) daha merhametli şekilde yapabilir ve eski üst sınıfların yerine yeni bir teknikalistik sınıfı iktidara getirebilir. Fakat ciddi bir direnmeyle karşılaşmaktan korkmasına gerek olmadığı için, bunu toplumda asgarî bir yer değiştirme içinde yapabilir. Mısır'da yabancı bir Türk geleneğini temsil ettikleri düşünülen eski toprak sahibi aristokratlar, devrimden sonra düzenli şekilde sahnenin dışına itildiler; iktidardaki yeni subaylar eski rejimin temsilcilerine güvenmiyor ve eşit seviyede konuşabilecekleri daha nâçiz menşe'li insanları tercih ediyorlardı. Fakat aristokratlar ne öldürüldü, ne de mallarına ve mülklerine el konuldu. Topraklarını yavaş yavaş kaybettiler; iş avantajları sınırlandı: yeni yarışlara giremediler; fakat kısıtlı şartlar altında da olsa, çoğunlukla kendi kulüplerinde sessizce ve ot gibi yaşamalarına izin verildi.

Darbeden sonraki devrimci bir hükûmetin ilk görevi rüşvete karşı savaş açmaktı. Bu ilk olarak bir "devrimci ahlâk" dalgasıyla başlatıldı. Böyle bir zamanda herkes bundan böyle herşeyin farklı olacağını, bu yüzden dürüst olmadığı için utanacağını düşünerek (ya da pek çok insan dürüstken yakalanabileceğinden korkarak) yeni ümitlerle dolar. Hükûmet başarılı olursa bu ruh halini koruyabilir. Fakat bu ruh hali yeni bir düzene gönülden bağlı yeni insanlar atayarak, memurlara düzenli ödeme yapıp rüşvet sebeplerini ortadan kaldırarak, ve son olarak rüşvet alanlara insafsız cezalar vererek güçlendirilir.

Sonra, o zaman, hükûmet toprak reformunu başlatmalıdır. Bu artık direnebilecek durumda olmayan aristokratların büyük arazilerine oldukça küçük bir bedel karşılığında el koymak anlamına gelir. Fakat bu, toprağın kontrolünün köylülerin cehaletinden yararlanan tefeciler ve diğerleri yoluyla yeni bir zengin sınıfın eline geçmemesini sağlamak anlamına da gelir. Üretkenliğin korunması ya da arttırılması anlamına da gelir—oysa toprak daha önce üzerinde kiracı olarak çalışan köylüler için küçük parçalara ayrılırsa, bu küçük parçalar ekonomik olmaz ve büyük arazilerden daha az verimli olur. Köylü bir toplumda bu soruna (bilinen) en iyi cevap, bir köyün köylüleri arasındaki bir çeşit kooperatiftir; böylece tasarruf şartı üyelere garanti edilir; (traktörün, hatta gübrelerin kullanımı gibi) teknik faaliyetler birlikte yapılabilir, ve pazarlama uygun pazarlık ve ödeme şartlarıyla gerçekleştirilebilir. Tüm bunlar merkezden becerikli bir idare gerektirir—çünkü kendi başlarına bırakılan köylüler, kooperatif işlerini dürüstçe yürütmek konusunda birbirlerine yeterince güvenmez ve onun yerine (alışkanlık haline getirdikleri en kötü beklentilerinden biriyle) kendi çıkarları doğrultusunda işletmeleri için kooperatifi mahallî tefecinin ya da eski toprak sahibinin yönetimine bırakabilirler. Mısır'da gerekli yeni sermayeyi elde etmek başlangıçta zordu. Fakat dev-

rimci subaylar önceki toprak sahipleri yüzünden gündeme gelen tazminat ödemeleriylle gerçekleşen sonsuz gecikmeler pahasına, topraklara el koydu. Ciddi hatalar yapıldı, ve bürokrasi tüm programı batağa saplamanın bir yolunu buldu: fakat toprağın çehresi yavaş yavaş değişti. Ve kişi başına düşen buğday tüketimi arttı.

Son olarak hükûmet sanayi ekonomisine dönmeliydi. Bu bölgesel ya da özel çıkarları dikkate almadan yeni yatırımlar planlamak değil, ülkedeki mevcut sermayeyi kontrol etmek anlamına gelir. Bu "güdümlü" ekonomi denen şeyi gerektirir. Bu, Mısır'da olduğu gibi yalnızca yabancı firmaların değil, Mısır şehirlerinin Yunanca ve İtalyanca konuşan küçük burjuvası gibi (Araplar arasında kendilerine karşı tedbirlerin popüler olduğu) vatandaşlığa geçmiş yabancı işadamlarının da sermaye yatırımına el koymak anlamına da gelir. Bu etnik tedbirler büyük ve ani siyasî avantajlar tanımış olabilir, ve hükûmetin uzun-vadeli manevra özgürlüğünü arttırmış olabilir. Fakat o an için şüpheli iktisadî sonuçlar getirdi. Ve o anki beşerî sonuçları, alçakçaydı.

Fakat devrimci hükûmet yeni "demokrasi"sini ifade etmek için siyasî kurumlar da oluşturmalıdır. Garpta, siyasî bir düzen olarak "demokrasi"nin en önemli çıkar gruplarının temsilcilerinin birbirleriyle pazarlık yapabileceği parlamenter bir arena sunması beklenir; tüm vatandaş sınıfları kabul edilen çıkar gruplarının birinde bir ölçüde temsil edildiklerini görürlerse, böyle bir sistem yeterince etkili olabilir. Fakat "demokrasi" terimi oldukça farklı tazammunlara sahip olabilir. Tüm vatandaşların aynı haklara sahip olduğunu ya da olması gerektiğini söyleyen komünist demokrasi versiyonu (en azından ideal olarak) politikaya şekil veren tek bir yetkili teşkilâtı (parti) öngörür; bu partide problemler birkaç çıkar grubunun temsilcileri tarafından değil, geniş görüşlülükleri yüzünden seçilen ve tek bir çıkar grubunun hüküm süremeyeceği bir ortamın disiplinini almış ve bu yüzden halkın genel çıkarı için konuşacak olan kişiler tarafından ele alınır. Sonra halk katılımı büyük ölçüde plebisit yoluyla olacaktı: insanlar özel çıkarlarını temsil edecek bireyler için değil; tatmin olduklarını ya da (teoriye göre) karşı olduklarını göstererek, parti programının *bütünü* için oy kullanacaklardı.

Düşük-yatırım ülkelerinde büyük sorunlar büyük bir baskı husule getiriyordu ve daha dikkatli eğitimli sınıflar bu konularda büyük bir uzlaşma içindeydiler; bu yüzden tüm vatandaşlar ulusun bağımsızlığının ve teknik gelişmesinin, ortak çıkarları olduğunu gördüler. Böylece komünizm reddedilirken bile, Marksizm popüler bir doktrin olmakla kalmadı, komünist demokrasi telâkkisi Garp demokrasisi telâkkisinden daha cazip gelmeye başladı. Bu yüzden bir "güdümlü demokrasi" programına girişen birkaç hükûmet, eski kazanılmış çıkarlardan dikkatle korunan, meselelere millî bir ton kazandırması gereken millî bir "parti" yaratmaya çalıştı. Fakat özellikle askerlerin nasıl olsa

herşeye karar vereceği düşünülürken askerî bir *darbe*den sonra yukarıdan müdahaleyle bunu yaratmak kolay değildi. (Atatürk dinamik bir millî parti yaratmayı başarmıştı; fakat çok daha dar bir programın ve daha az yaygın bir katılımın beklendiği bir çağda). Nâsır, başarıya ulaşmayan bir dizi girişimde bulundu.

Fakat, siyaset oluşumu için millî bir forum gerçekleştirmenin yanında, daha az eğitim görmüş insanları reformlara dahil etmek de önemliydi; çünkü her sanayi kurumunda olduğu gibi, bilinçli işbirliklerinden vazgeçilemezdi. Bu millî bir parti sayesinde kısmen düzenlenebilirdi: devrimden sonra köylerde bile yüksek-düzey reform politikası tartışmalarının şiddetlendiği Mısır'da bu denendi. Hükûmetin köylerdeki teknikalistik müdahalesinin düzenli artışı (devrimden çok önce başlamıştı) köylülerin katılımını hızlandırdı. Tarım kooperatiflerinin yayılması, başlangıçta yukarıdan empoze edilmiş olsa da, istenilen sosyal kalıpları köylülere getirdi. Yeni hükûmet köylere modern sosyal ve tıbbî hizmetleri götürme çabasını büyük köylerdeki büyük birimlerde yoğunlaştırdı. Bu, başlangıçta verilen hizmetlerde çok somut gelişmeler sağlamadı ve küçük köyler belki de sıkıntı çektiler; fakat hastane ve eğitim hizmetlerinin, kulüp faaliyetlerinin ve benzer şeylerin çeşitlenmesine ve kırsal kesimin ufuklarının daha hızlı genişlemesine yol açtı. Ancak yeni düzene köyün katılımı yarım-yamalak oldu ve siyasî açıdan neredeyse hareketsiz kaldı.

Düşük yatırım bölgelerindeki her reform projesi için önemli bir nokta, artan nüfusun tüm iktisadî kazançları silip süpürmesini engellemek için kaçınılmaz olan aile planlaması oldu. Burada mükemmel teknikler mevcut olabilir, fakat insanlar bunları kullanmaya kolayca ikna edilemez. Herhangi bir çiftin ulusal nüfus gelişmesinin sınırlanmasından, doğrudan hiçbir çıkarı yoktur. Daha uyanık kişiler için uygun tarım şartları altında fazla çocuk kesinlikle bir lütuf olabilir, çünkü onları iktisaden en iyi şekilde kullanabilirler; diğer insanlar, daha uyanık olanları takip ederler. Tecrübeli nesiller insanlara daha çok çocuğun, sonuçta ebeveynlerine destek olacak daha fazla el anlamına geldiğini öğrettiler; ve bebek ölüm oranının yüksek olduğu bir dönemde hem kişisel hem sosyal sebepler yüzünden çocuk sahibi olmayı teşvik eden ahlâkî standartlar oluşmuştur. Herkes geçmişteki tecrübelerin tamamen geçersiz hale geldiğini, eski küçük tarım refahının tamamen sona erdiğini ve her bir bireyin eğitim görmesinin aile fertlerinin sayısının fazla olmasından daha ekonomik olacağını ya da tecrübeyi doğrulayan ahlakî standartların mevcut güçlükler karşısında dayanamayacağını hemen anlayamaz. Yoksulluk içindeki çiftler zamanla bu fikre alıştıklarında bazı tedbirler almaya ikna edilebilirlerdi. Fakat ancak toplum geleceğini yalnızca aile dayanışmasına göre değil, teknik beceri imkânlarına göre de değerlendirmeyi öğrenerek teknikalistik toplum havasına bir ölçüde girerse, bir aile planlaması programı başarı olabilir.

Mısır köylerinde aile planlamasının sonuçlarının ortaya çıkması bile çok yavaş oldu.

"Güdümlü demokrasi" dediğimiz sosyal reformun yapısı, hazırlanmış bir ideolojiye dayanmıyordu. Daha çok belli bir ülkenin kendisini içinde bulduğu durum sonucu oluştu. Farklı bölgelerdeki ortak yanlar zamanın ortak şartlarına dayanmıyordu. Ne batı Avrupa'nın parlamenter yapısına ne de komünizme asimile edilen; onun yerine, teknikalistik sınıfların desteğiyle ve iyi-idare edilen bir kitle katılımıyla yapılan bir askerî müdahaleye dayanarak rüşveti ortadan kaldırmaya; yalnızca Batılıların değil imtiyazlı yerel unsurların etkilerini, özellikle yabancı oldukları düşünülenlerinkini bertaraf etmeye; ve ihtiyaç duyulduğu üzere ko-operatif toprak reformunu ve dengeli bir sanayileşmeyi gerçekleştirmek için merkezî bir plan uygulamaya çalışan çeşitli rejimleri, kabaca bu başlık altında toplayabiliriz. Bir ülkedeki liderler diğer ülkelerdeki benzer amaçlı liderlere danıştılar, fakat böyle ortak bir yapı içinde bile, birkaç ülkedeki reformların yoğunluk ve başarı dereceleri çok farklıydı. Örnek olarak Mısır'la bazı konularda ters düşen, fakat hepsi de bir ölçüde ortak bir ruh taşıyan ve birbirlerinin benzer çabalar içinde olduklarını kabul eden Endonezya, Pakistan, ve Cezayir'i alabiliriz.

Savaştan sonraki Endonezya ekonomisi en azından kıtlık ihtimalinin düşük olması bakımından, nisbeten daha rahattı; çünkü hâlâ tarım-yoğun nüfusa sahip olan Cava'da bile en azından köylü nüfus için yeterince yiyecek sağlıyordu. Buna rağmen orada bile hızlı bir değişim isteği doğdu. Hem bir neo-şer'î, hem de bir komünist hareketin nasıl güçlendiklerini belirtmiştik. Kendisini askerî desteğe dayayan Sukarno, millî kalkınmanın hızını zorlamayı amaçlayan bir programla sorgusuz bir lider olarak ortaya çıktı. Bu program çok radikal olarak düşünüldü. Sukarno "Endonezya sosyalizmi"ne başvurdu. Fakat amaçlanan sonuçların tümüne ulaşılamadı.

Sukarno şüphesiz ilk olarak çözülmesi gereken ve başka yerlerde de sorun yaratan bir problem üstünde yoğunlaştı: yapılacak işlere temel oluşturacak bir milliyet duygusu yaratmak. Cava aristokratları ve dış sahil bölgelerindeki ateşli şeriat-eksenli düşünen ulema, bölgesel-yönelimli köylüler ve dünya-yönelimli tüccarlar, yekvücut olduklarına inanmak zorundaydılar. Fakat bir milliyet duygusu yaratarak, Sukarno iktisadî ve sosyal sorunları eskisinden daha kötü hale getirdi. Gelişme plânı Malezya müslüman toplumunun yabancı grupların iktidarından arındırılmasını ve sonra ekonomisinin bağımsızlaştırılmasını gerektiriyordu. Fakat bu yerli halk içinde barışı sağlayacak bir uzlaşmaya dayandırılmalıydı. Sukarno Endonezya'nın gelişmesini gerçekleştirmek için hep birlikte tatmin edilmeleri gereken şeriatçıları, komünistleri, ve teknik-düşünen orduyu bir arada tutmaya çalıştı: her grup diğerleriyle bağlarını korumak zorundaydı. Oldukça tarafsız bir İslâm maneviyatından ilham alan ve doğrudan kitlelerin vekâletine dayanan Sukarno'nun parolası "herkesin

başkanı olmak" olmalıydı. Herkes ortak millî amaçlar adına ona sadık olmalıydı. Bu formül, yabancı unsurlardan özgürlük konusunda, iktisadî gelişme konusunda olduğundan daha başarılı oldu. Sukarno yabancı imtiyazlı bir tabakayı temsil eden Hollanda vatandaşlarının ve Hollandalı-Endonezyalı karışımı melez ailelerin çoğunu sınırdışı etti. Sonra köylülerin dostça davranmadığı Çinli perakendecilerin büyük bölümünü iflas ettirdi.

Sonuçta Endonezya ulusuyla özdeşleşen gruplar kendi kaynaklarına döndürüldü. Fakat nihaî sosyal avantajları ne olursa olsun, gelişmeyi yürütecek kişisel ve finansal kaynaklara sahip olanlardan kurtularak genel bir iktisadî gelişmeyi önemli ölçüde sınırladı. Politikanın beraberinde getirdiği iktisadî güçlükleri telâfi etmek için Malezya halkının iç dayanışmasını da zorunlu hale getirdi. Bu sert malî politikaları ve sonuçta etkili sınaî ve hatta ziraî reformu imkânsız hale getirdi. Toprak reformunun ertelenmesini de gerektirdi—millî birliği bozmaması için, toprak reformu gerçek anlamda yerine getirilmedi. (Fakat bu olgu, en çok etkilenen Cava köylülerini, toprak reformunu doğrudan eylemle gerçekleştirmeyi teşvik eden komünistlere daha da yaklaştırdı). Ve gerçek bir sosyal reform ya da sağlam bir malî politika gerçekleştirilemediği için kontrolden neredeyse çıkmış olan enflasyon, devlet memurlarını rüşvet almaya itti. Sukarno bu şartlar altında iç birlik düşüncesini empoze edemedi.

Dahası, bu millitancasına milliyetçi politikaların uluslararası sonucu, Malezya takımadalarının kalan diğer bölümlerindeki—buradaki Endonezyalılar sun'î yabancı hilelerden başka birşey olmayan sınırları kolay kolay kabul edemezlerdi—İngiliz "neo-emperyalizmi" aleyhine müdahalesi oldu. (Aslında, Papua halkının Endonezyalılardan tamamen farklı olmasına ve zararsız Hollandalı efendilerinin Endonezyalılardan daha az ürkütücü ve daha yararlı olmalarına rağmen, Endonezyalılar takımada sınırını aştılar ve komşu Papua adasının Hollanda'ya ait bölümünü tehditlerle ele geçirdiler. Meydana gelen askerî çabalar yabancı yardımla sağlanan kaynakları bile tüketti, ve o an için yalnızca reformu değil toptan iktisadî gelişmeyi de imkânsız hale getirdi. Bununla birlikte, Endonezya, kendi yurdunda mutlak efendi olarak ortaya çıktı.

Pakistan'da çok daha az radikal bir program (Mısır ve Endonezya'nınkinin aksine, bu programa "sosyalist" bile denmedi) Endonezya'da olduğundan biraz daha net sonuçlar getirdi. Siyasî partiler lehine çalışan bir hükûmet sistemi, İngiliz Hindistan'ından miras kaldı ve kendisini kanıtlaması için oldukça uzun süren bir şans tanındı. Fakat Pakistan tüm Hint topraklarında mevcut olan ve zaten ümitsiz vak'a durumundaki sefalet ve çekişme problemlerinin yanında, kuruluş eyleminden doğan ciddi problemlerle karşılaştı. Yalnızca İslâmî sadakat üstüne bir devlet kurma fikrinin dönüşü olmayan bir hata olduğunu düşünenler oldu.

Kısmen kökeninin dinî temele dayanması yüzünden, parti politikacıları Hindistan Birliği'ndekiler kadar başarılı olamadılar. Pakistan (diğer devletlerde olduğu gibi) çok istisnaî kriz anının stresine yakalanmış kitlelerin son derece zıt hayallerinden yararlanan bir avuç dolusu adamın istekleriyle doğdu. İslâmî Pakistan isteği, 1939 Savaşının korku içindeki ters-akımlarından doğdu, ve doğum anının özel şartları dışında, neredeyse hiç yaşamadı. Fakat kuruluşunu zorlayan bir avuç dolusu adamdan büyük bir ahlâkî güzelliğe sahip olanlar ve özelde Cinnah, devlet kurulduktan hemen sonra öldüler. Partileri olan Müslüman Birliği bir kriz sadakati üstüne inşa edilmişti ve amacına ulaştığında disiplin gevşedi. Temsilcilerinin çoğu rüşvete istidatları olduğunu gösterdi ve zirvede onları kontrol edecek hiç kimse yoktu. Halkın kendilerine duyduğu saygıyı çok kısa zamanda kaybettiler ve ümitsiz millî ihtiyaçları ve Pakistan'ın kuruluş şartlarının yarattığı diğer problemleri karşılamak için tek bir parti değil, birbirlerinden tamamen farklı bölgesel partiler bırakarak iktidardan düştüler. Pakistan rejimi tarafından tutuklanmasına mukabil, yalnızca Gandi'nin takipçisi olan Abdulgaffar Han'ın yeni bir işbirliği ruhu inşa ettiği Pathan bölgesinde, rüşvet içinde boğulmadan çalışmak mümkün oldu.

Milletin menşeinin taşıdığı şiddet, işleri daha kötüye götürecek keyfî bileşimiyle birleşti. Bölünme sonucu göçenlerin—genel nüfusa oranları Hindistan'da olduğundan çok daha büyüktü—sorunları Pakistan'da bir araya getirilen insanların kaçınılmaz kıskançlıklarını arttırdı. Ganj ovasından gelen, hindular olarak Pakistan'ın Pencap ve Bengal bölgelerine kaçan başta gelen grupların yerini alma eğilimindeki eğitimli göçmenler Pencaplı ev sahipleri tarafından genellikle güvensizlikle karşılandılar; fakat Pencaplılarla birlikte her yerde güçlü konumlar elde eden ve kendilerine karşı ulusun geriye kalan kısmının daha bile acımasız olduğu güçlü bir blok oluşturdular. Sembolik olarak bu blok Sihlere ve hatta kültürel kimliklerini kendi dilleriyle korumaya çalışan Bengallilere "müslüman" dili olarak (Ganj ovasının dili olan ve Pencap bölgesinde de yaygın şekilde kullanılan) Urduca'yı empoze etmeye çalıştı. Millet her an parçalanmaya hazır görünüyordu.

Bu sorunları çözmenin tek yaratıcı temeli, herkesin katılacağı bir millî ruh olmak zorundaydı; fakat Pakistan'daki insanların tek ortak yanı müslüman sadakatleri ve Hint geçmişleriydi. İkinci nokta olumsuzdu, fakat duygusal açıdan vaki olması pek yakın göründü ve Pakistan hükûmeti Hinduizmi temsil ettiklerine karar verdiği Hint Birliği'ne karşı düşmanlığını korumayı siyasî bir zorunluluk olarak gördü. Bir millî ruh duygusu ihtiyacı, Endonezya'da olduğu gibi, saldırgan bir dış politika üretti. Bölünmeden sonra müslüman çoğunluğa ait Keşmir bölgesi oradaki müslüman liderler (o an için) laik Hindistan hükûmetinin sosyal gelişmeye daha çok yardımcı olacağına inandıkları için Hindistan'da kaldı; Pakistanlılar Pakistan'a dahil olması gerektiği konusunda ısrar ettiler, sınırlarında bölgesel bir ayaklanma ve kabile işgali

başlattılar, ve kendilerini beklediklerinden daha güçlü çıkan Hindistan karşısında, çıkmaza soktular. Bir Pakistan millî ruhu için alternatif temel olan İslâm, Mevdûdî'nin Cemaat-ı İslâmî'sinin sosyal ayaklanmalar çıkaran neoşer'îciliği tarafından önceden denenmişti. Pek çok yabancı hindu ve Sih unsurun safdışı edilmesine rağmen Pakistan'ın kendi içinde uzlaşmaya varamaması, bağımsızlıktan sonraki dokuz yılda bir millî anayasa oluşturamama başarısızlığıyla özetlendi.

Problemleri daha ümitsiz olduğu için, ve (İngiliz parlamenterizminin miras kalması yüzünden) insanların uzun bir süre parti yönetimi altında bu sorunlar içinde bocalamalarına izin verildiği için, Pakistan en azından muvakkaten, oldukça dayanıklı bir çözüm buldu. Anayasanın sonunda seçildiği, fakat aslî sorunların çözümsüz bırakıldığı 1956 yılında, ordu politikacıları görevden aldı ve siyasî partileri bastırdı. Ordunun lideri Eyüp Han kitle katılımına ve popüler plebisite dayanan yeni ve daha sağlam bir demokrasi inşa etmeye çalıştı.

İslâm, ana sorunların çözümünde, Endonezya'da olduğundan daha önemli bir rol oynamadı. Eyüp Han, pek çok idealden etkilendi. Mısır'daki Abdunnâsır ve Yugoslavya'daki Tito örneklerini inceledi; ikinci örnek komünizmi seçen bir hareketin bile milliyetçi olarak kalabileceğini göstermişti. Eyüp Han sanayileri millîleştirmedi, fakat özenli bir iktisadî plan hazırladı ve yeni sanayiler devlet tarafından başlatıldı. Abdulgaffar'ın iş gördüğü Afgan dağlarından gelen bir Pathan olarak, Gandi'nin çalışmasının bazı yanlarına saygı duydu; ve buna bağlı olarak, "temel demokrasi" (sonradan halk siyasî açıdan olgunlaştıkça mahallî ve millî kendi-kendini yönetime zemin oluşturacak mahallî bir sorumlu özyönetim) dediği şeyin husule getirilmesi gereğini vurguladı. Çok sert olmayan bir toprak reformu etkili şekilde yürütüldü, ve toprağa bağlı sermaye şehirlere yatırım yapma yönünde teşvik edildi. Fakat daha da önemlisi, Eyüp Han İngiliz-kültürü almışların yönetiminin temsilcisi olarak kaldı ve iktidarı kendi ellerinde toplarken nisbî bir tartışma ve nihayet oy kullanma özgürlüğüne izin verdi. Bu İngiliz-kültürü ruhu içerisinde millî kültür mirasına saygı gösterdi: İslâm için neo-şer'îciliğinkinden daha zararsız ve daha nazik olumlu bir rol bulma ümidiyle, İslâm mirasını Modern bir bilimsel ruhla incelemek ve İslâm'ın tazammunlarını yeniden düşünmek üzere bir kurum oluşturdu ve bu kuruma büyük öncelik tanıdı. Pakistan'ın problemleri bu hoşgörülü kılavuzluk altında çok yavaş çözülme yoluna girebildi, fakat Pakistanlılar bozulmanın önüne geçmeyi büyük ölçüde başardılar ve eğitim ve sanayi yolunda ilerlemeye başladılar.

Pakistan'da yalnızca teori ılımlı olmakla kalmış değildi; gerçekte müslümanlar arasındaki eski imtiyazlı sınıflar da, Eyüp Han'ın siyasî yapıyı yeniden şekillendirmesinden fazla rahatsız olmadılar. Pakistan'ın tersine, Cezayir (sonunda bağımsızlığını kazandığında) hem teorik olarak, hem de fiiliyatta,

kendisini bir radikal devrimci olarak buldu. Fransa'dan gelip yerleşenler imtiyazlı sınıfların büyük bölümünü oluşturmuştu, ve bağımsızlığa karşı uzlaşmaz tutumları kendilerine kaçmaktan başka bir alternatif bırakmadığında, ülkenin iktisadî kuruluşlarının çoğu sıradan müslüman sakinlerin tasarrufuna bırakıldı. Sayısız müslüman işçinin çalıştığı pek çok büyük yabancı çiftliği, yöneticilerinin gitmesiyle anında üretici kooperatiflerine geçti. Uzun ve kanlı devrim mücadelesi yabancı unsurları ortadan kaldırma ve Batıyla işbirliği yapan imtiyazlı sınıfların gücünü kırma işini tamamlamıştı; orduya dayanan yeni hükûmetin görevi son derece tehlikeli yeni iktisadî maceraları düzene sokmaktı. Mısır'ın sorunu gözü korkmuş köylülere eski toprak sahibi ya da tefecilerin ele geçirmesine izin vermeden bir kooperatifin nasıl işletileceğini öğretmek iken, Cezayir'in sorunu özgürlüklerini kazanan köylülere işlerinin başarıya ulaşabilmesi için bölgesel faaliyetlerini millî plânlarla nasıl bütünleştireceklerini öğretmekti. Fakat (Mısır'da, Endonezya'da ya da Pakistan'da olduğu gibi) gerekli görünen şey, teknikalistik sınıfların amaçlarını somutlaştıran ve ülkeyi orduyu yönetme rolünden sıyırabileceği ümit edilen gelişme noktasına ulaştırma ve millî planlama işini üstlenecek olan halkoyuna (ve mümkünse, yukarının isteğiyle kurulan, politika-üreten tek bir kitle partisine) dayanan (yukarıdan gelen) bir merkezî yönlendirmeydi.

Birçok "güdümlü demokrasi"nin nisbî yumuşaklığına rağmen, oluşturdukları sosyal kalıplar, komünist ülkelerde görülen bazı problemler tarafından taciz edildi. Devletin bürokratik kırtasiye işlerinin ağır eline karşı mücadele, hükûmet içindeki ve dışındaki ilgili reformcuların zihnini meşgul etti: merkezî plânı yürütmek için yalnızca devlet bürolarının mevcut olduğu bir yerde işçilerin inisiyatif almayı ölçülü şekilde reddetmeleri, bir rüşvet kabul etme isteği kadar zararlı olabilir, fakat bağımsız girişimleri engellemek, kesinlikle merkezî yönlendirme ruhu içindedir. Hepsini bir kefeye koyma tehlikesi, belki de daha sinsice gelişti. Tüm çabaların son derece acil millî sorunlara yöneltildiği bir yerde, muhalif sesler, kolayca susturulabilir ve buna aldıranların sayisı az olur. Abdunnâsır'ın Mısır'ında, İran'daki sayısız yandaşlarının yaptığı gibi birkaç üyesi Mısır'da yüksek düzeyde kişisel dürüstlük ve yaratıcı sosyal inisiyatif ortaya koyan Bahâî tarikatı bastırıldı; Bahâî karargâhının bir zamanlar İsrail sınırları içindeki bir şehirde olması bir bahane olabilirdi; fakat müslüman soyundan gelenlerin başka bir inancı seçtiklerini görmekten nefret eden müslümanların komünalist önyargıları, devlete ait ve bürokratik olmayan düşünce ve deneme kanalları sunabilecek birkaç gruptan birinin bastırılmasının (kesinlikle) gerçek sebebiydi.

O kadar çok eski rejimin teknikalize olmuş Modernleşmeciler tarafından yıkıldığı 1945-sonrası ilk on yılda, eski tarımsallaşmacı yönetici sınıfın durumunu korumayı başardığı ülkeler, güdümlü bir demokrasiye giren milletleri bir ölçüde taklit etmeye zorlandılar. Batı İran krallığında şah, Musad-

dık'ın militan milliyetçiliğini ordunun yardımıyla bastırmayı başardıktan sonra kişisel gücünü sağlamlaştırdı ve sonunda toprak sahibi sınıflara ve organları olan Meclis'e karşı koymaya başladı. İyi idare edilen bir halkoyuna doğrudan başvurma yoluyla, Meclis'i es geçmeyi öğrendi. Amacı eski sosyal imtiyazlara ciddi şekilde dokunmadan sanayileşme, toprak reformu, ve rüşveti ortadan kaldırma amaçlarını yerine getirecek tepeden inme bir reformdu. Örneğin toprak sahiplerinin arazisi istimlâk edilerek köy kooperatiflerine aktarılacaktı. Fakat aristokrat aile geleneklerini koruyarak ve onlardan millî çıkarlar adına daha uygun şekilde yararlanarak, paraları, sanayide kullanmaya teşvik edecek bir formda ödenecekti. Bazı bürokratik tehlikelerin sayısız özel firma bir millî planlama ortamı içinde sanayileşmeyi üstlendiği takdirde ortadan kaldırılacağı ümit ediliyordu. Fakat şah daha aktif teknikalistik sınıfların güvenini kazandı. Kötümserlikten doğan rüşvet sürdü, ve reform projeleri içinde başarısızlık tahminlerini haklı çıkardı. Düşük-yatırım ülkelerinin devamlı problemi olan "en iyi genç adamlarının yurtdışı eğitiminden sonra geri dönmeyi reddetmesi," İranlılara başka yerlerde olduğundan daha bile fazla acı verdi. (Köylerde okuma-yazma kampanyaları gibi reformlarda somut görevler vererek gençleri kazanma girişimi şahın en iyi ümidiydi.)

Diğer kraliyet hükûmetleri tepeden inme gerçekleştirilen reformlar konusunda daha az hırslı girişimlerde bulundular. Arabistan'daki Suudî hanedanı bile hayatta kalmak için bir reformun ne kadar gerekli olduğunu anladı. İran şahı gibi Suudîler de rüşveti ortadan kaldırmaya çalıştılar; ve kârlarıyla hükûmeti ayakta tutan Amerikan petrol şirketiyle işbirliği ile gerçekleştirilen pek çok küçük-ölçekli özel iktisadî gelişmeyi teşvik ettiler. Fakat burada da Batıdan bağımsız bir reforma sadık hükûmetlerin gelişen uluslararası topluluğu, tepeden inme böylesi bir reformu gerçekten bağımsız kabul etmedi ve eğitim görmüş uyanık gençlerin sadakati şüpheli olmaya devam etti.

Çoğu bölgede ne İslâmîleşmiş kültürün eski öncü sınıflarından gelen bir reform, ne de bir neo-şer'îcilik başarıya ulaşmadı. Güdümlü demokrasiye yönelik özel girişimlerin başarısızlıklarına rağmen böyle bir yapı istendi ve toplum içinde İslâm'a temel bir rol verilmesi reddedildi.

DÜNYA İÇİNDE BİR KUVVET UNSURU OLARAK İSLÂM KOZMOPOLİTLİĞİ

Onsekizinci yüzyıldan beri dayanan İslâmîleşmiş toplum dağılıyordu. Bu süreçte müslüman toplumların her biri, kendilerini düşünerek, dünya çapında bir toplumun üyeleri haline gelirler. İslâmîleşmiş yüksek gelenekten geriye kalan şeyler daha aktif sınıfların pratik kültürü içindeki marjinal bir unsur durumuna düşer: veya olsa olsa bir ulusun halk maneviyatını renklendirdiği için, ya da öncelikle tonu itibariyle Modern olan ve bu yüzden büyük ölçüde Batılılar tarafından şekillendirilen yeni ve yüksek bir kültürde imti-

yazlı bir katkı unsuru olarak yeni kültüre girer. Bazı ülkelerde (ve bunlar yalnızca komünist yönetim altındakiler değildi) İslâmîleşmiş yüksek kültürün ana taşıyıcıları olan sınıflar siyasî ve sosyal güçten dışlanırlar. Fakat kesin bir dinî gelenek olarak İslâm, hemen her yerde canlı kalır. Miras bu seviyede güçlü kalır. Çekirdeğini oluşturduğu geniş kültürün pek çok özelliği dinden ayrılamaz; ciddi müslümanların okumaları gereken büyük dinî metinler içinde tüm müslümanların erişebileceği ve uygun şartlarda etkili olabilecek potansiyel kaynaklar olarak kalır. Fakat İslâm genel olarak insan hayatı için söyleyebildikleriyle birlikte, bizatihî dinî hayat içinde gelecek vaad eden büyük bir güçtür.

Ondokuzuncu ve yirminci yüzyılın şartları dünyanın çoğu bölümünde İslâmî nüfuzun hem kapsamının hem de derinliğinin artmasına yardımcı oldu. Bu şartların bazıları tesadüfîydi ve tüm diğer dinî ya da kültürel gruplara hemen hemen aynı ölçüde uygulandı. Eski şehirleşmiş bölgelerdeki büyük nüfus artışıyla ve en uzak bölgelerin buharlı gemi, demiryolu, otomobil ve uçakla ticarî işletmeye açılmasıyla, Avrupalılar, hindular ve Çinliler gibi, müslümanlar da büyük göçler yaşadılar. Hollanda yönetimindeki Endonezya'dan başka bir yerdeki Hollanda yerleşim bölgesine, İngiliz yönetimindeki Hindistan'dan İngiliz imparatorluğunun başka bir bölümüne göçtüler. Bu şekilde özellikle doğu Afrika'da, bazı güney Pasifik adalarında, bazı Karayib adalarında çoğaldılar. Mağrib'den Arap ve Berberî işçiler, bazıları sürekli olmak üzere, yüzbinler halinde Fransa ve Belçika şehirlerine yerleştiler. Daha az sayıda olmak üzere batı Afrika ve kuzey ve güney Amerika şehirlerine yerleştiler.

Din değiştirme (ihtida) olayı göçle gerçekleşen dağılmadan daha önemliydi. Bu, çok sayıda putperestin kesin müslüman çoğunluğu olan bölgelerde kaldığı yerlerde giderek artan bir hızda gerçekleşti. Ondokuzuncu yüzyılın sonuna doğru Afganistan hükümdarı nisbeten modern silahlar kullanarak aşağı-Pamir dağlarındaki Kâfiristan müşriklerini zahiren müslüman olmaya zorlayarak sonunda dize getirdi. Sibirya'da çarın şiddetli baskısına rağmen bazı yeni kabileler İslâm'ı benimsemeyi seçtiler. Malezya'da adaların iç kısımlarındaki çeşitli gruplar Hollandalı hıristiyan misyonerlerin çabalarına rağmen komşularının İslâm'ının cazibesine kapıldılar. Hepsinden önemlisi Afrika'nın aşağı-Sahra bölgesinde müşrikler ferden ferda ya da fevc fevc İslâm'ı benimsiyorlardı. Ondokuzuncu yüzyılın sonunda köle ticaretinin engellenmesiyle müslüman köle tacirlerine duyulan düşmanlık azaldı; daha düzenli ticaret yollarının açılmasıyla müslümanlarla kurulan temaslar arttı. Hıristiyanların misyoner çalışmalarına döktüğü büyük paralara ve müslümanların böyle organize bir çalışmaya ayırdığı çok az paraya rağmen, müslümanların din değiştirme konusundaki başarısı, iki dinin rakip duruma geldiği büyük Afrika topraklarındaki hıristiyan başarısı kadar büyük, hatta ondan daha büyüktü.

Hıristiyan misyonerler müslüman başarısını İslâm'ın din değiştirenden ahlâkî olarak daha az istekte bulunmasıyla, özellikle zengin Afrikalı putperestlerin müptelası olduğu poligamiye en azından bir ölçüde izin vermesiyle açıklamaya çalıştılar; ya da doktrinin basitliğinin cahil insanların anlamasını kolaylaştırdığını; kısaca İslâm'ın Hıristiyanlıktan daha düşük düzeyde olduğunu, "ilkel" insanlara daha yakın olduğunu söylediler. Fakat bu doğrultuda hiçbir mantıklı açıklama yapılamaz. Müslüman Tanrı kavramının soyut ve oldukça kesin basitliğinde geçmişteki putperest kabilelerin ibadet ve mitlerine yakın şekilde katılan insanlar için hiçbir erişme kolaylığı yoktur. Hıristiyan gizemleri putperest gizemlerine daha yakın bir benzerlik taşır.

Bu iki dinin aşikâr gerekleri arasındaki fark aslî bir fark değil, yeni dine davet edenlerin mevcut beklentilerindeki bir farktır. Kur'ân sıradan insanların monogami yapmasını İncil'den daha fazla vurgulamaz (ve bazı hıristiyan gruplar, hatta önemli Batılı ilahiyatçılar poligamiye izin vermiştir). Alkollü içki poligamiden bile daha popülerdir; ve bazı hıristiyanlar İncil'in bu konudaki hoşgörüsüne rağmen içkiyi yasaklarken İslâm her daim kesinlikle içkiyi reddeder. Bir hıristiyan misyoneri din değiştirenin poligamiyi ve içkiyi bırakmasını isterse ve İslâm'ın temsilcileri şeriatın daha kesin farzlarının uygulanmamasına karşı müsamaha gösterirlerse ancak o zaman İslâm'ın daha az istekte bulunduğu söylenebilir. Şu ya da bu dinin benimsenmesinin kabile kalıplarını ne derecede zorlayacağı aslında büyük ölçüde sözkonusu Afrika bölgesine bağlıydı; yani İslâm'ın ya da Hıristiyanlığın teklif edildiği bölgenin şartlarına bağlıydı. Bununla birlikte pek çok bölgede Hıristiyanlığın İslâm'dan daha yasaklayıcı bir formda sunulduğu da doğrudur.

Bu gerçek iki dinî geleneğin Modern dünyadaki rolü arasındaki derin bir farkı yansıtır. Putperestlik yerine İslâm ya da Hıristiyanlığa başvurulması kozmopolit yaşamın bir sonucuydu—amaç kabile dışında hiçbir geçerliliği ya da anlamı olmayan mahallî görünüşten, kişiye dünyada bir yer kazandıran görünüşe geçmekti. Pek çok bölgede evlerinde tamamen putperest olan kabile insanları seyahate çıktıklarında kendilerini müslüman diye tanıtıyorlardı; böylece bölgesel tanrıların hiçbir nüfuzu bulunmadığı dış dünyada bir statü kazanıyorlardı. Fakat seyahat ve beraberinde getirdiği ilişkiler, insanların yaşamlarına giderek daha fazla şekil verir. Bir çeşit evrensel yönelim ihtiyacı giderek daha önemli hale gelir. Bu, İslâm ve Hıristiyanlık için bir fırsattır: ikisi de evrenseldir. Fakat evrenselliklerinin niteliği farklıdır.

Hıristiyan misyonerler modern bilimin en iyi imkânlarını sunarlar: hastaneler, hükûmet onaylı okullar, yabancı burslar. Fakat sundukları imkânların beraberinde çoğunlukla sınırlamalar vardır. Yabancı yönetici sınıfı temsil ediyorlardı (bir dezevantajdır) ve o yabancıların kültürel yapısına belli bir ölçüde asimilasyon isterler. (Aslında misyonerlerin aklında Hıristi-

yanlığın yüksek ahlâkî standartları diye anlatılıp geçilen genellikle yalnızca bu kültürel isteklerdir). Dahası din değiştiren grup yabancı inanç temsilcilerinin günlük kılavuzluğu ve hatta vesayeti altında uzun bir çıraklık döneminden geçmek zorundadır (son kararlar Avrupa ya da Amerika'daki bir yönetici bünyeye ayrılmıştır). Yani Hıristiyanlık Batılı dünya hükümranlığını en yakın düzeyde temsil etmenin hem gücüne hem de zayıflığına sahipti. Batının temsilcisi olarak, Batı dünya yapısıyla bütünleşmiş belli kültürel konumlarda fedakârlıkta bulunması kolay değildi; bölgedeki misyonerler böylesi tavizlere meylettiklerinde, anayurttaki kilise meclisi tarafından yakalandılar. Yeni bağımsızlık havası içinde bu yapıyı değiştirmek kolay olmadı.

İslâm farklı şartlarla eşit bir evrensellik sundu. Tüm dinler arasında Hıristiyanlıktan sonra coğrafî açıdan en erişilebilir ve din değiştirme konusunda en etkin olanıydı. Fakat yalnızca kendisini temsil etti—yalnızca bölgesel ortama uygun görünen tavizlerde bulunabilen dindarların kişisel coşkusuyla telkin edildi. Dahası, din değiştiren kişi Allah'ın birliğini ve Hz. Muhammed'in risaletini kabul eder etmez müslüman dünya kardeşliğine tam ve kişisel üyeliği onaylanır—yeni din değiştiren grupların üyelerinin Mekke'ye hacca gidip onaylı ve bağımsız inanç otoriteleri olarak dönmeleriyle sembolize edilen bir gerçek. İslâm'ın kozmopolit medeniyetin entellektüel ve ahlâkî özelliklerini Hıristiyanlığın karışık dogma ve ayinlerinden daha fazla taşıdığı da söylenebilir: geçmişten ruhen ve manen uzaklaşmanın tatminini verir.

En azından nominal olarak zaten kazanılmış bölgelerde derinleşmesi, İslâm'ın yeni bölgelere yayılmasından daha önemli idi. Sovyetler Birliği hariç, şehirlerde yaşayan eğitimli insanlar arasında bile İslâm'la özdeşleşen geleneksel sosyal kalıpların zayıflamasına paralel olarak, İslâmî şuur yoğunlaştı, hatta yirminci yüzyılın ortalarında müslüman ayinleri yeniden canlandı ve sakal bırakmak gibi tâlî hususlara rağbet edilmeye başladı. Şeriatın henüz çok az uygulandığı, özellikle son yüzyıllarda İslâm'a geçen kırsal kesimlerde, uluslararası müslüman geleneğine yakın uygunluk konusundaki asırlık baskı arttı ve canlanmanın hızıyla ivme kazandı. Bu hareket tasavvufa gösterilen tepkiyle ve şeriat-eksenli düşünüşün coşkusuyla birleştirildi. Fakat aynı zamanda yükselen "evrenselliğin" —İslâm'ın şimdiye kadar marjinal olmakla yetinen halklar arasındaki uluslararası tezahürlerinin— önemi duygusunu da yansıtır. İslâm'ın kozmopolitliği müthiş önem kazandı. Yeniliğin meydan okumasına karşı olumlu ve güçlü bir cevap verebilmesi, esasen kozmopolitliğinde yatar.

SON SÖZ: İSLÂMÎ MİRAS VE MODERN BİLİNÇ

İslâmî geleneğin başlangıcında, müslümanlara, "insanlık için en hayırlı bir ümmet" olacakları sözü verilmişti. İnanmış erkek ve kadınların, böylesi Kur'ân âyetlerini kabulü sonucu ortaya çıkan atılım, olağanüstü derecede semereli olmuştur. Çünkü Kur'ân hem çok kudretliydi, hem de genişlemekte olan tarımsallaşmış Ökümen bünyesinde çok önemli bir role sahip durumdaki Nil-Amuderya bölgesinin o andaki sosyal ve manevî durumu ile çok iyi uyuşuyordu. Bunun sonucudur ki, Kur'ân'a inanan bu topluluk ve onun sürdürdüğü kültürel diyalog, onaltıncı yüzyıla gelinceye dek dünyanın en yaygın ve en etkin kültürünü oluşturmayı başarmıştır. Ancak onyedinci ve özellikle onsekizinci yüzyıllarda, İslâmîleşmiş toplumun büyük gücü ve refahı, Garpta o zamanlarda ortaya çıkan değişimler yüzünden sona ermiştir. Bu sürecin sonunda, Nil-Amuderya bölgesi, yarıküredeki özel konumunu yitirmiş ve İslâm toplumunun sosyal ve iktisadî yapısı altüst olmuştur. Yirminci yüzyıla gelindiğinde ise, bir zamanlar İslâm'ın hüküm sürdüğü bölgenin çoğunda İslâmî bağlılık devam etse de, artık; bu müslüman bölgelerin ortak bir kültürel geleneğe dayalı tek bir toplum oluşturmadıklarını, bunun yerine kurumları büyük ölçüde Garpta geliştirilen daha büyük bir dünya toplumu ile bütünleştiklerini görürüz. Dahası, anahatlarıyla artık tarıma dayalı olmayan bu yeni dünya düzeninde, Garbın kendisininkini bile içeren, tarımsallaşmış zamanlardan kalma tüm kültürel miraslar sorgulanmıştır; İslâm'la ilişkili olanlar ise, bu sorgulamaya daha fazla maruz kalmışlardır.

İslâmîleşmiş miras ve özelde İslâm dininin mirası, modern insanlar için ne anlam taşıyabilir? İslâm mirasının en azından inanç olarak İslâm dinine bağlanmış, hâlihazır varisleri için bile, bu sorunun cevabı açık değildir. Daha belirsiz olanı ise bu mirasın, Kur'ân'ın da müjdelediği gibi müslümanların bütünleyici bir parçasını oluşturdukları ve alınyazıları artık birbirinden ayrılamaz olan tüm bir "insanlık için", Modern dünya toplumunun insanları için ne anlam taşıdığıdır. İslâmîleşmiş kültürü tarih kitaplarına ve müzelere mi göndermek durumundayız? İslâm inancı genel bazı ökümenik dindarlığa (sadık ancak dar görüşlü direnişe rağmen) karışıp gidecek midir; ya da teknika-

listik aydınlanma karşısında yok mu olacaktır? Yoksa Modern insanlık arasında müslüman kesime has kişisel bir meta olacak ve insanlığın diğer kesimi için (toplumsal bağnazlığın dışında) bir merak konusu olmaktan öte geçemeyecek kadar sınırlandırılacak mıdır? Ya da bu miras, içerdiği canlılık sayesinde, teknikalize olmuş tüm Modern insanlık için potansiyel bir önem taşıdığını kanıtlayabilecek midir?

Yüce olup devam edebilme yetisine sahip, ancak bir kez kaybedilirse geri getirilemeyecek olan herşeyi insiyakî bir tavırla kutsal görürüz. Bütün kayalar birbirine benzer, ancak eğer bir inşaat tasarımı bir dağın özellikli bazı yüzeylerini yok ederse, bunu kutsal olana yapılan bir hakaret olarak algılarız. Tek bir kuşu yok etmek iffetsizlik olarak alınabilir, ancak yok edilen tüm bir nesil olursa, bunun niteliği kutsal olana saygısızlıktır. Bir insanı öldürme ve böylece hayatını kısaltmış olma niyeti, hareketin kendisine göre, daha kötüdür. Bir savaşın büyük sanat eserlerini yok edişine insanları öldürmesinden daha fazla içerlememiz sapkınlık değildir. Parthenon'un yok edilişine, o anda içinde bulunan ve eğer bırakılsalardı birkaç sene daha yaşayacak olan insanların yok edilişinden daha fazla üzülmemiz gibi. İnsana ait her kültür de bünyesinde bu kutsallıktan birşeyler barındırır. Güçlü bir medeniyetin son buluşunu görmek, bu medeniyetin yöneticileri ne kadar zalim ve akıl hocaları ne kadar bağnaz olurlarsa olsun, bizde dehşet ve acıma uyandırır. Aynı şekilde, İslâmîleşmiş mirasın şu ya da bu şekilde korunmasını, onun geçmişte ya da günümüzde yaptıklarına duyduğumuz saygıdan çok, romantik bir kaygıyla istiyor bulabiliriz.

Ancak, bir toprağın yerle bir oluşunun ve bir insanın ölümü gibi, bir medeniyetin —ve belirli bir kültüre sahip bir toplumun — yok oluşunun farkına varabilmemize imkân sağlayacak kesinlikte yapılmış bir tanım bulmamız çok güçtür. Sâsânî medeniyeti, müslümanların ellerinde yavaş bir ölümle ölmüştür, ama aynı zamanda, gene aynı eller tarafından daha güçlendirilmiş ve yaşam süresini uzatan bir dönüşüm yaşamıştır. Hatta kulanılan dil ve inanılan dinde hiçbir değişiklik olmadığı halde, Yüksek Halifelik medeniyetinin, Salâhaddin zamanına kadar yitip gittiğini ya da olgunlaştığını da söyleyebiliriz. İslâmî Orta Dönemlerin medeniyeti, onaltıncı ve onyedinci yüzyıllarda hem uygulamaya konulmuş, hem de değiştirilmiştir. Bizi ilgilendiren, hayatta kalmayı başarmış geleneklerin bizlere ulaştırdığı kültür mirasıdır. Bu mirasların bizim zamanımıza etkileri nelerdir? Bu soruyu ne sadece akademik olarak ele alacağız, ne de sadece müslüman olmak durumunda olan kesimle sınırlandıracağız; çünkü bu soru, kültürel mirasımızın hepimiz birden bizler için ne anlam taşıdığı sorusunun ayrılmaz bir parçasıdır.

İslâm mirasının şu anki en önemli ögesi din ve dinî şuurdur. Gene şu an için din; ilk kuşak müslümanlarda olduğu gibi — bu, yüzyıllar süren İslâmîleş-

miş evrimin tek etkin kalıntısıdır — cemaat mirasının çekirdeğidir. Bazılarına göre, bu durum kendisini neo-şer'î komünalist uyanışta göstermektedir; diğerlerine göre ise, kıymetli bir manevî inzivada — bölük pörçük ve geleneklere uyum göstermeyen bir yaşam süren biri, gizlice kendi evinde bir sûfî olabilir. Hangi şekilde ortaya çıkarsa çıksın, bu gerçek sorgulanamaz bir biçimde halen ayaktadır. O halde, en azından İslâm'ın Modern bilince söyleyecek birşeyi olup olmadığını inceleyelim.

Tek-tanrıcı bilinç tarımsallaşmış bir sosyal bağlamda gelişti ve—ya nebevî sosyal görüş ya kişisel derinleşme ya da kliastik tarafgirlik yoluyla—haksızlık ve yanlışlıkla savaşmak, hakikat içinde büyüme ve adalet için imkânlar aramak zorunda kaldı. Modern bilinç, Teknik Çağın bizlere sunduğu fırsatları ve ikilemleri görmelidir. Bu sorunlar; sadece her yerde ortaya çıktıkları için değil, bunlara karşı bir yerde verilen savaşım diğer yerlerdeki savaşları koşullandırdığı ve bir yerde verilen savaş diğer yerlerdeki savaşlar tarafından koşullandırıldığı için, dünya sorunlarıdır.

Modern dünya sorunlarının bölünemezliği bir oranda yüzyılımızda yaşanan siyasî evrimden kaynaklanmıştır. Yirminci yüzyılın ortasından itibaren, aynen Batılılar gibi, değişik müslüman halklar da teknikalistik toplumun yaşadığı Büyük Dönüşümün nükleer yönlerinin uzun vadeli ve derin etkileri ve bunun ortaya attığı bütün imkân ve tehlikeler ile yüzleşmek zorunda kalmışlardır. Ancak, müslümanların bağımsız sorumluluğu artan bir şekilde, en ziyade teknikalize olmuş milletleri bile sınırlayan aynı koşullar yüzünden sınırlanmıştır: bu yeni sorumluluk gitgide ortak beşerî sorunlar için insanlığın geri kalan bölümleri ile müşterek bir sorumluluk üstlenmektir. Milletler Cemiyetinde ve onun ardından gelen Birleşmiş Milletler'de müslüman ülkelerin temsilcileri, ulusal sınırları aşan sorunların en azılılarını çözmede müslüman olmayan ülke temsilcileriyle işbirliğine girişmişlerdir.

Dünya sorunlarının bölünemezliği sadece yakın geçmişte yaşanan siyasî evrim sonucu ortaya çıkmamıştır: bu, bizatihî teknikalizmin tabiatında mevcuttur. Bu durum, sözkonusu sorunları müslümanların bakış açısıyla tanımlamaya başladığımda ve özellikle müslüman bakış açısını büyük ölçüde oluşturan kalkınma gediğinin iki yakasında bu sorunların aldığı şekilleri karşılaştırdığımda, büyük oranda açıklığa kavuşacaktır. O zaman, İslâm'ın bu sorunlara meydan okuma aşamasına gelmesini istiyorsak, neler yapılması gerektiğini inceleyebilmek için, daha iyi bir konumda olacağız. Bunun ardından gelecek olan daha karmaşık soru ise şudur: İslâm'ın müslüman bir bilincin Teknik Çağın sorunları ile ilgili, sadece yerel ölçekte değil, tüm bir insanlık düzeyinde söyleyecek neyi vardır?

MODERN İNSANLIĞIN MANEVÎ BİRLİĞİ

Günümüz Avrupa'sının geçirmiş olduğu ve müslümanların bağımsızlığını

mümkün kılan bunalımların nedeni, teknikalizasyonun tüm gelişiminin altında yatan tarihsel dinamikler kadar, Avrupalıların ellerine geçirdikleri eşi görülmedik sosyal kudrettir de. Dönüşümün başlangıç safhasında sosyal egemenliği ellerine geçiren tüccar sınıfını cezbeden güdüler, tarımsallaşmış zamanlardaki askerî veya ziraî hükümdarları cezbedenlerden farklı idiler. Ancak, sık sık belirtildiği gibi, onların da kendilerine göre ikilemleri mevcuttu. Kendilerini özel inisiyatifi çoğaltmaya ve dev yenileştirme dalgalarına adayan ve bunun sonucunda kabul görmüş bütün konumları güvensiz bulan tüccarlar, bir süre sonra, uyum içinde hareket etmenin, teknikalistik düzenin denetimi için gerekli sosyal sorumluluk basamaklarını sağlamanın zorluğunu gördüler. Örneğin, her yönden güçlü yeni devletler, ülke dışındaki bazı olaylarda, çıkarları olan işadamları tarafından yönlendirilebiliyor, diğer taraftan ise uluslararası işadamları topluluğu buna benzer uluslararası rekabeti belirli sınırlar içerisinde tutmayı başaramıyordu: ve sonunda küresel bir felâket olan 1914 Savaşı! Bundan daha kötüsü, yatırımın, periyodik bir şekilde tüm pazar olasılıklarına göre yapılan ayarlamaların dışına çıktığı "iş döngüsü", evrensel ancak koordinasyon gerektirmeyen, sürekli büyüme planlamalarının içerdiği varsayımlar ile denetlenemiyordu: ve işte 1930'ların bunalımı!

Bu ikilemlerin belki daha da kökten bir şekilde açığa çıkışı, 1939 Savaşının getirdiği manevî çöküntüydü. Teknikalistik şartlar altında, sadece yönetici tabaka değil, aşağı tabakanın büyük bir bölümü bile yaşamlarını son derece sınırlandıran millî devletle eşi görülmemiş bir oranda özdeşleştiler, ve millî refah ve onurun gerektirdikleri dışında tüm diğer manevî ölçütleri dışladılar. Bu durum 1930'larda, yenik, ancak potansiyel olarak halen güçlü Almanya'da, hangi yolla olursa olsun —savaş ve *Schrecklichkeit* terör yönetimi dahil— 1918 yenilgisini telafi etmek ve durumu tersine çevirmek kararlılığındaki Nazilerin ahlâksız ve otoriter milliyetçiliğinin palazlanmasına yol açtı. Naziler, sonuçta ortaya çıkan savaş boyunca da, geleneksel ahlâk ölçütlerini hiç gözönüne almadan, hoş görülmeyen azınlıkların üyelerini (bilhassa yahudiler ve çingeneler) sistematik bir biçimde ve kitleler halinde katlederek ulusal onur kavramına müsamaha etmekten kaçınmadılar. Savaşın sonuna geldiğinde manevî sorumsuzluk olanca hızıyla yayılmaya devam ediyordu. Amerikalılar uzun süreden beri uluslararası alanda, alışılmadık bir manevî duyarlılık göstermişlerdi. Ancak Japonları, kayıtsız-şartsız teslime zorlamak için, Nazi Almanya'sının vahşeti karşısında hayretler içerisinde kalan Amerika bile, kitle tahrip silahı olan atom bombasını, açık alana değil büyük şehirlere; bir seferliğine değil, birkaç gün gibi bir süre içerisinde iki sefer kullanmaktan geri kalmadı. Bu, Cengiz Han'ın Moğollarını bile bağlayan duygusal kısıtlamalardan bağını koparmış, mekanik bir düzeyde ortaya çıkan bir "*Schrecklichkeit*"tır.

Tüm bu katliamlar konusunda, çok az Batılı kendini beğenmişlik tasla-

yabilir. Örneğin bir sürü Fransız, yahudilerin Nazilerce öldürülmesini onaylamıştır. Sovyetler Birliğinde eski ayrıcalıklı sınıflar bertaraf edildiği için ve tüccarlar doğrudan sosyal denetim altında tutuldukları için (veya sırf bu yüzden) teknikalistik devlet orada da tüm manevî/ahlâkî kaygıların üzerine çıkabileceğini ispatlamış; Stalin, iktidarını terörle desteklemiştir. Ama birçok müslüman, "materyalist" Batının manevî/ahlâkî sapkınlıklarına âlet olmayacağını kanıtlamıştır. Aslında, şimdiye dek hiçbir müslüman ülkenin eline, Batının denediği ölçüde bir güç geçmemiştir. Yine de Batının aşırılıkları karşısında da olsa, müslümanların hiç yardakçılık etmediğini de söyleyemeyiz.

Almanya iki savaş arasında, bağımsız müslüman ülkelerin birçoğunda, emperyalist güçlerin karşıtı olduğu için, özel bir dost olarak görülüyordu; bu özel bağ, daha etkin bir alternatif güç konumundaki Nazizmin gelişinden çok sonralara kadar sürüp gitti. Türkiye'de, Arap ülkelerinde, İran'da, hatta Sovyetler Birliğinin müslüman bölümlerinde ve Hindistan'da; İngiltere, Fransa ve Rusya'daki "demokratik" idealizmi reddedip, Nazi Almanya'sına ve onun ahlâksızlığına fiilî destek veren çok sayıda ve bazan etkin müslümanlar çıktı. Bazıları, müslümanların ihtiyaç duyduğu etkin bir milliyetçiliğin gerçekleştirilmesi için ve Modern toplumun açmazlarla dolu sorunlarının çözümü için en iyi yolun Nazi tipi totaliter milliyetçi devlet olduğunu iddia ettiler. En azından birkaç yerde, Nazilere duyulan hayranlık, açıkça, yahudi-aleyhtarı fanatisizmle birleşti. Özellikle Sovyetler Birliğinde olmak üzere birçok müslüman tarafsız kaldı, ancak, eğer Almanlar, müslüman bölgelere kadar ilerlemeyi başarsalardı, genel bir müslüman desteğini arkalarına alabilirlerdi.

Müslümanların Nazizme verdikleri destek, belli dereceye kadar Nazi ırkçılığına verilen desteği de içerse, Nazi doktrinine ve uygulamalarına verilen tam bir destek anlamında değildi. Bu, katıksız bir siyasî rastlantı da değildi. Batılı emperyalist güçlere karşı olan birçok müslüman Nazizmi de desteklemedi, çünkü Nazizmin amaçlarına ters idiler. Aslında, sosyal hareketliliğe sahip müslümanların yapabilecekleri en önemli şeylerden biri, Nazilerin yanında veya onların karşısında olma kararını vermeleriydi. Çünkü birbirine bağımlı hale gelmiş dünya toplumunda, global çapta bir kamuoyu daha o zamanlarda giderek oluşumunu tamamlıyordu. Özellikle 1939 Savaşını takip eden yıllarda, dünyaca paylaşılan bu kamuoyu, Batının eski merkezlerinde olduğu kadar, Batılı-olmayan ve düşük düzeyde teknikleşmiş bölgelerde de ortaya çıkmıştır.

Birleşmiş Milletlerin sadece Batı politikasının bir aracı olmaktan çıktığı şu günlerde, bu örgüt, büyüyen dünya kamuoyu için en önemli bir forum haline gelmiştir ve bu, sadece siyasî sorunlar için değil, dünyayı ilgilendiren daha genel sorunlar için de geçerlidir. Çünkü, tam belirgin olmasa da, insana ait kaygılar geniş bir alanda tanımlanmaya başlanmıştır. Bunların içerisinde en dikkat çekeni ise, insanoğlunun bütün kültürel ve siyasî ayrılıklarının üze-

rinde, bir dereceye kadar ortak kültürel görünümün ve toplumsal ahlâkın kabullenildiği UNESCO'dur. Bu düzeyde (sadece UNESCO'da değil, diğer birçok uluslararası etkinlik kanallarında da) komünizm, faşizm veya liberal kapitalizm gibi hareketlerin çevresindeki gruplaşmalar, birçok konuda, Hıristiyanlık, İslâm ve Hinduizm arasındaki farklılıklardan daha önemli olmuştur; ve insanî amaçlarla komünist ve kapitalist bloklar arasında varılan anlaşmalar, Modern-öncesi geleneklerin temsilcilerinin zaman zaman benimsedikleri ortak görüşlerle karşılaştırıldığında, çok daha dikkat çekicidir. Müslümanlar, siyasî bağımsızlıklarını kazanmalarıyla eş zamanlı olarak, kendilerini, teknikalistik dünya düzeninden kaynaklanan uluslararası ahlâk konularının ortasında buldular. O anki pratik bağlamda bile, teknikselleşmiş Batının manevî/ahlâkî sorunlarını kendilerine yabancı göremezlerdi; Batının sorunları ve günahları artık onların da sorunu ve günahı idi.

Müslümanların yeni siyasî sorumluluğu, temel çağdaş sorunlar üzerine, tüm dünyada büyüyen bir iyimserlik havasına rastgelmiştir. Gandi'nin ideallerinin arkasında yatan olayları incelerken, yirminci yüzyılın başlarına ait idealistik heyecanın, nasıl herkes için daha özgür ve daha doğru bir hayatın açılmak üzere olduğuna yönelik ümitleri ateşlediğini gördük. 1920'lerde "demokrasi" kelimesi, en ayrıcalık-eksenli düşünen kesimin bile, istemeden de olsa saygı göstermek zorunda olduğu bir kelime haline geldi; hükûmetler, halkın iradesini ve gereksinmelerini daha iyi yansıtacak şekilde yeniden elden geçirildi; en gelişmiş çevrelerde, özgürleşmeye ve herkese söz hakkı verilmesine yönelik son derece deneysel hareketler güç kazandı ve bu hareketlerin yorumcuları, Viktorya dönemini sözü edilen gelişimin sadece başlangıcı olarak gördüler. Birçok müslüman entellektüel—sadece kendisini Gandi'ye yakın hissedenler değil—bir dereceye kadar payını aldı. Ancak Büyük Bunalımla birlikte 1930'larda, ve İkinci Savaş ve onun getirdiği manevî/ahlâkî canavarlıklarla birlikte 1940'larda 20'lerin iyimserliği bastırıldı. Savaşın sonunda, çeşitli müslüman halklar bağımsızlıklarını kazanırken bile, Filistin savaşı ve Hindistan'ın bölünmesi gibi beraberinde felaket getiren olaylar, Batılıları olduğu kadar müslümanları da, sonunda yıkım olmayan bir çözüm aramaya itiyordu. Hem Modernlikten, hem de İslâm'dan umudunu kesen bir sürü insan vardı.

Gerçekçi bir geleceğe olan güven ancak tedricen uyanmaktadır. Altmışların ortalarına gelene dek, herşey daha az bulanık görünüyordu. Şu anda yirmili yılların ümitleri yeniden ele alınmaya başlanmıştır, ve daha sorumlu ve daha açık bir idealizm her yerde görülebilmektedir. Bu ihtiyatlı iyimserlik atmosferinden, müslümanların payına da birşeyler düşmektedir.

KALKINMA GEDİĞİNİN İKİ YAKASINDAKİ MODERN SORUNLAR

Modern sorunların, müslüman ülkelerin birinden diğerine aldığı şekil, büyük oranda değişiklik göstermektedir. Aslında İslâm dünyası, bir dereceye

kadar, daha onsekizinci yüzyılda olduğu gibi, Modern Dünya'nın mikrokozmosunu oluşturmuştur. Onsekizinci yüzyılda işaretleri görülmeye başlanan değişik kültürel evrimler müslüman halkları çelişkili noktalara taşımıştır. Bulgar Tatarları, konuşma dili ve tarihsel anılardaki farklılık dışında, sanayileşmiş Rus yaşamı ile karışmış gibidir. Teknikalistik toplumdan nisbeten uzak kalan Nijerya, Çad ve Sudan müslümanları ise uluslararası temas ve teknikselleşmenin getirdiği kolaylıklarla hiç ilgilenmemiş ve kendilerini diğer uç noktada bulmuşlardır. Bu ülkelerin sosyal ve siyasî beklentileri, şeriat hukukuna olduğu kadar, tarıma dayalıdır ve bu durum müslüman olmayan güney komşularınca hiç hoş karşılanmamaktadır. Diğer müslüman ülkeler, ondokuzuncu yüzyıldaki kendilerine özgü deneyimlerine ve Modernleşmecilere yönelik tepkilerine göre, bu iki ucun değişik noktalarında bulunmaktadır; İslâmîleşmiş miras hakkındaki görüşleri bile bulundukları yere göre değişiklik göstermektedir. Ancak tüm bunlara rağmen, müslüman toplumların her birisinin karşısında olan ve hepsi için son derece vahim olan bazı önemli sorunlar ortaya konabilir; ve birazdan göreceğimiz gibi, bu sorunların en temel olanları, sadece müslüman toplumların değil bütün Modern toplumların da karşısındadır.

Modernliğin çekirdeğinde, yüksek-ölçekli teknik uzmanlaşmanın ve bunun sonucunda, kitlesel düzeyde tüm dünyanın karşılıklı-bağımlılığının gelişimi yatmaktadır. Modern Çağa özgün sorunların, kötülüklerin ve fırsatların ortaya çıkış noktası da işte burasıdır. Bu sorunları, rastgele sıralanmış beş grup halinde özetleyebiliriz. Öncelikle bizzat teknikleşmenin doğasından kaynaklanan iki çeşit sorun bulunmaktadır.

(1) Teknikselleşme, kültürel gelenekleri yok eder, bu da bireylerin köklerinden sökülmesi ve toplumun parçalarına ayrılması demektir. Bu sorun, Batılı-olmayan ülkelerde, Modern çevrenin gereksinmeleri ve bunlara oldukça yabancı olan bir kültürden kaynaklanan aile hayatı arkaplanı arasındaki tutarsızlıklar yüzünden iyice karmaşık hale getirilmiştir.

(2) Teknikselleşme, doğal kaynaklar üzerinde bir baskı husule getirir; bu da en iyi şekliyle bile insan yoğunlaşması ve tabiatın çok değerli kaynaklarının kaybolması demektir; Batılı-olmayan ülkeler için bu, sefalet ve hatta kitlesel kıtlık anlamına gelir.

Bu iki sorun, daha sonraları, doğal ve kültürel alanlarda değişik bazı ihtiyaçlar husule getirmek suretiyle, başka sorunlara yol açarlar. Bu ihtiyaçları gene iki [üç] başlık altında toplayabiliriz:

(3) Karmaşayı önlemek ve ekonominin büyümesini sağlamak için sosyal planlamaya gerek duyulur; ancak Batılı-olmayan ülkelerde bu, yeni kitlesel kıtlıkları önlemek ve dış dünya ile karşılaştırıldığında,

insanlarının onurunu biraz olsun koruyabilmek için yapılır. Ancak içerikli bir sosyal planlama, özellikle de umutsuzluk içerisinde ve âcil gereksinim duyulduğu zamanlarda, önceden kestirilemeyen bir ölçeğin insan eliyle keyfî bir şekilde ayarlanması çabasından başka birşey değildir.

(4) Eğitilmiş insanlardan oluşan kitlesel bir kültüre gerek duyulur; bu da, eğitimi herkese göstermek ve aynı zamanda teknikselleşmenin gerektirdiği yaratıcılık için eğitmek uğraşısı gibi çelişkileri beraberinde getirir. Batılı-olmayan ülkelerde, yaratıcılık için eğitim, sadece yaratıcılığın çözümleyebileceği ezici günlük baskıların denetimi altındadır.

(5) Son olarak, diğer sorunlara doğru çözümler bulmak istiyorsak, öncelikle açığa kavuşturulması gerektiği için daha derinde yatan bir sorun da; manevî/ahlâkî bağlılıkların sarsılmış olması ve hayatın insanlar için ne anlam taşıyabileceğinin anlaşılması için gerekli bir görüşe duyulan gereksinimle karşı karşıya bulunmamızdır. Batının eski kültür mirasları bu görüş için gerek duyulanın gittikçe daha azını verebilmektedir. İslâmîleşmiş kültür gibi, Batılı-olmayan bir kültür mirası sadece konuyla ilgili olmakla kalmayıp, tüm yaratıcı manevî/ahlâkî büyüme imkânları ile taban tabana uygunsuz değilmiş gibi de görülebilmelidir.

Modern-öncesi mirasların ve özellikle İslâm toplumununkinin şu anda üstlenebileceği işlevler var mıdır? Varsa bunlar nelerdir? Yukarıda saydığımız beş madde bu soruların cevapları için önemli ipuçları içermektedir. Bunun yanında bu maddelerin her biri, bireysel vicdanların yüzleşmek zorunda olduğu ahlâkî tazammunlar taşımaktadır.

Tüm Modern toplumlar, insanların süregelen sosyal kalıplarla ilişkilerinde bir çöküntüyle er-geç karşılaşmak zorundadırlar: *kültürel geleneklerden kopuş*. Teknik inkişaf herşeyin üzerinde bir ölçü haline geldikçe, tüm hayat kalıpları, hiç farkına varılmadan değişime uğrar ve aslında, kalıpların önemli bir bölümü nesilden nesile kaydırılır, hatta bu sık sık tek bir bireyin kemale ermesi sürecinde birkaç kez gerçekleşir. Sonuçta, her nesil kendisinden sonrakine, günlük olaylara hükmetmeye yeterli derecede kural bırakamadığı gibi, kendi beklentilerini yenilemek zorunda da kalır. Kültürel gelenekler, zorlanan bir hızla evrimleşmek zorunda bırakılır— gerekli düzenlemeler yapılmadan, sadece uygulayıcılar arasında hızlı bir diyalog için yeterli fırsat bulunabilir. Bu diyaloglar ve görüş alışverişleri, yeni teknik yöntemlerin yardımıyla kolaylaştırılır; ancak yine de, oluşturulan bu müracaat noktaları, yeni çıkış noktalarının, yeni buluşların, yeni teknik ve keşiflerin uygulamaya konulmasından çok önceleri konuyla ilgisiz hale gelir ve bu yeni bulguların yan-ürün-

lerinin ve yan-etkilerinin tüm kültürel yapıya etkisi tahmin edilenin çok üstünde gelişebilir. Yakın geleceğin neler taşıdığı konusunda babadan kalma ve hatta kişisel deneyimlerine bile gittikçe daha az güveni kalan insanlar, önyargılarıyla körleşmiş kişisel hayat kalıpları icat ederler; sanayi planlamacıları tarafından kitleler için hazırlanan ya da kendiliğinden ortaya çıkan mevcut tarzlara uyum sağlayabilmek için, beklemedikleri değişim tempolarına hazır olmak durumundadırlar. Uzun-vadeli kararlar alınırken bireysel bilince başvurulduğunda, bu bilincin geçmişin alışılagelmiş rehberliğinden yoksun olduğu görülür.

Geleneklerden bu şekilde bir kopuş, Batıda nisbeten kolaylıkla özümsenebilir. En azından, teknikalize olmuş hayatın yeni özellikleri, bu bölgeye ait eski gelenekler çerçevesinde geliştirilmiştir. Batıda, kağnıdan at arabasına, posta arabasına, demiryoluna, otomobile ve uçağa geçişte aralıksız bir devamlılık vardır; tüm basamaklar nisbeten ılımlıdır ve geleneklerle uyum içindedir. Gene aynı şekilde, skolastiklerden Descartes'a, Hume'a, Kant'a, Hegel'e, Hüsserl'e, Varoluşçulara değin uzanan felsefî diyalogda da bir devamlılık vardır. Genel olarak, eski kitaplar okunmaya devam edilmiş, ve değişikliğe uğramış bağlamlarda da olsa, eski terimlerin kullanılması sürdürülmüştür. Modern teknikalistik unsurları eski mirasın çeşitli unsurlarıyla birleştirmek mümkün görünmüştür. Hiç olmazsa, her biri kendi alanında çalışan uzmanlar, her alanın kendisine ait geleneklerinin akışını izleyebilmektedir; bunların arasındaki diyalog, doğrudan ve devamlıdır. Diğer ülkelerdeki uzmanlar, tam olarak paylaşamadıkları bir geleneğe ayak uydurabilmek için çaba sarfetmektedir.

Yine de Batıda, uzmanlığın "evrensel" bir dehanın bile bir işi tüm koşullarını yerine getirmede doğrudan denetim sağlayamayacağı kadar gelişmesi sonucunda, sosyal açıdan ilgili olanlar, hayatın birbiriyle hiçbir ilintisi olmayan kısımlara ayrılmasından ve hiçbir üyenin toplumu bir bütün olarak görememesinden yakınmaktadırlar— ve elbette kişilerin kökenini kaybetmesinden ve de kitlelerdeki yabancılaşmadan da.

Geleneklerden kopuş, İslâm toplumunda, daha fazla sorunlara gebedir. Geçişin kağnıdan otomobile, (otobüse veya kamyona), hatta uçağa olduğu yerlerde, geleneklerden kopuş çok daha şiddetli olmuştur. Elbette beşerî kültür şaşılacak derecede esnektir. İran'da otobüslerin kullanımı, İran halkına özgü yollarda gelişmiştir. Otobüsün yolda arıza yaptığı durumlarda, bunu rahatsız yolculuktan bir süre kurtuluş olarak gören yolcular, yol boyunca yayılıp rahatlarına bakarlar. Eğer otobüs şoförü yeterli beceriye sahipse ve aracını onarabilirse ve yolun geri kalan bölümünde durup başı dertte olan diğer şoförlere yardım ederse hiç kimse şaşırmaz; veya yolcuların hiçbiri, herhangi bir durakta, bir türbeyi ziyaretlerinin ardından şoförün fazla ücret talebine karşı çıkmaz. Bununla birlikte köy ve şehir merkezleri arasındaki ilişkilerdeki oto-

büs yolculuğundan kaynaklanan değişim, Batının otobüs yolculuğunun aynen alınması gibi diğer tüm Batılı sosyal kalıpların benimsenmesi şeklinde olmamıştır. Ve hatta bu güçlüğü karşılamak için kullanılacak günlük kaynaklar bile daha azdır; ve bunlar, Batının büyük bir bölümünde en bahtsız bireylere bile Modernliğin labirentinde rehberlik işlevi gören hizmet kulüpleri, mahalle kiliseleri, siyasî partiler, yasal yardım büroları gibi kurumlar kadar etkili olamamaktadır.

Bir Arap gazetesinde, Sartre'in varoluşçuluğu Fransa'da olduğundan daha doğrudan bir şekilde Aristo'yla özdeşleştirilmiştir; hiç kimse, çok sayıda Arap filozofunun, Arap insanının yine de paylaşmadığı ve büyük bir hızla evrime uğrayan felsefî geleneğe büyük bir katkıda bulunmasını bekleyemez. Matematik ve müsbet bilimler gibi biraz önbilgi ve biraz teşvik ve işbirliği sonucu nisbeten kolay kavranabilecek alanlarda bile, birçok müslüman bilim adamı tüm gücünü gelişmelere ayak uydurabilmek için harcamaktadır. Fransızca ve İngilizce'den çevrilen kitaplardan çalışmak mecburiyetindeki Kahireli bir kimyager, çevirilerinin bir önceki yıla ve hatta önceki onyıla ait olması yüzünden doğal olarak gelişmelerin ardındadır; ve eğer son derece ivedi olan yeni sanayilerin kuruluşu üzerinde çalışmıyorsa, ona düşen görev araştırma değil, Batıda süregiden en son gelişmelerin aktarımı ve bunlara ayak uydurulmasıdır. Bunun sonucunda da tüm çağdaş toplumlara has, temel geleneklerden kopuş sorunu, kalkınma gediğinin yanlış tarafında, daha ağır bir şekilde ortaya çıkar.

Bu durumun aynısı günümüze has sorunların ikinci en önemlisi için de geçerlidir. Karşımızdaki eşi görülmemiş bozulma sadece insanların sosyal kalıplarla ilişkilerinde değil, sosyal süreçlerin tabiatla ilişkisinde de mevcuttur: *doğal kaynaklar üzerine baskı* bölümünde söz ettiğimiz bir bozulma. Bu, tekniğe dayalı sömürü yollarının belli bir esasa bağlı olmadan artışının ve gezegenin fiziksel kaynaklarının aynı kalışı yüzünden husule gelen denetimsiz teknikselleşmenin doğrudan bir sonucudur. Yerine konulamayan mineral ve fosil kaynakları tüketmedeki hızımızın özellikle Batıda ve—diğer bazı yerlerde—bir eşine daha rastlanmamıştır. Bazı sanayileşmiş ülkelerde eskiden bol miktarda bulunan yeraltı suları bile hızla azalmaktadır. Ama en bariz biçimde kısıtlı olan ve en harcanamaz zenginliğimiz, yer yüzeyidir. Daha şimdiden birçok yerdeki yoğun nüfus, o bölgenin gücünü aşmış durumdadır.

Toprağa uygulanan bu baskı iki şekilde görülür. Toprağın, yiyecek üretimimiz için kullanımı gayet açıktır; belli sayıda bir insanı beklemek için belli büyüklükte ekilebilir bir arazi gereklidir, ve eğer bu insanlar ekilebilir araziden daha hızlı artış gösterirse zamanın birinde bir buhran doğacağı kesindir. Bu baskı azaltılabilir. İnsanlar et yemekten vazgeçebilir, ve eşit protein içeren soya fasulyesi gibi yiyeceklere yönelebilir; hatta kimyasal yollarla yoğunlaştı-

rılmış sebze üretimi ya da deniz zenginlikleri de birer seçenek olabilir. Fakat ikinci şekilde baskıyla baş edilmesi mümkün değildir. İnsanların özel hayatları ve boş vakitleri için boş alan gereklidir. Eğer tüm insanlar, şu anda Amerikan banliyölerinde yaşayanlar için olduğu gibi tekniksselleşmenin sunduğu imkânlardan tam olarak yararlansalardı, şehirlerimiz, sadece evlerin kapladığı alan olarak şu ankinin birkaç katı bir büyüklüğe ulaşırdı, ki şu anda bile kırsal alanları yiyip bitirmektedirler. Bu bir yana, insanlar bazan herşeyden uzaklaşmak için de boş alanlara gereksinim duyar: yabanıl hayat. Ve bu gezegeni paylaştığımız diğer yaratıkların da insanlar tarafından rahatsız edilmeden yaşamaya hakları vardır. Şempanzelerin, zebraların ve ceylanların da içinde yaşanacak mekânlara ihtiyacı vardır.

Batılı ülkelerde en göze çarpan, yabanıl hayatın yok edilmesidir. (Teknikalistik hayatın artık ürünlerle ve hatta bazan kasıtlı zehirlerle kirletilmesi). Diğer yerlerde ise asıl tehdit daha ilkel olan birinci şekildir. Ünlü "nüfus patlaması" yiyecek üretiminin bir baskısıdır. Bunun anlamı ise gittikçe artan ve baş edilmesi zor bir kitlesel yoksulluk ve ardından da kıtlık demektir. Ancak gelişmişliğin her iki yakasındaki temel sorun aynıdır ve aslında değişik oranlarda da olsa bu iki şekli her iki yakada da görebiliriz. Ve yine her yerde, insanın tabiatla ilişkilerinde zemin oluşturabilecek her türlü mirası yok etmeye yönelik yeni baskılar kendini göstermektedir.

Batıda doğal kaynaklar üzerindeki baskının ve geleneklerden kopuşun en belirgin araçları, tekniksselleşmiş sanayiin evrimi ve bunun ürünleri ile millî devletlerdeki sosyal mütecanisliğin ve endüstriyel ve siyasî merkezîleşmenin gelişimidir. Geleneklerden kopuşun araçları İslâm dünyası için de sanayileşme ve milliyetçiliktir. Ne var ki bunlardan kaynaklanan sorunlar için gerek Batıda gerekse İslâm dünyasında ele alınan tek çözüm yolu daha fazla tekniksselleşme ve daha da fazla millî merkezîleşmedir. Zaten tekniksselleşmenin bünyesinde olan daha fazla çeşitlenmeye ek olarak, tekniksselleşmiş kalıplar ve hem sosyal hem de tabiî kaynaklar arasında çıkan gerginliklerin tekniksselleşme yoluyla çözülmesi düşünülmektedir—böylece aşırı nüfus sorunu daha fazla tıbbî ve endüstriyel tekniği gerektirmektedir. Sonuçta sorunun kendisiyle uğraşmak yerine, onun etkenleriyle boğuşulmaktadır.

Bu ikilemi daha da açabiliriz. Tekniksselleşmenin yol açtığı öncelikli sorunları çözmeye yönelik her türlü girişim kalkınma gediğinin her iki yakasındaki etkisi bakımından neredeyse eşit güçte ikincil sorunlar yaratır. Siyasî alanda, *sosyal planlamaya* büyük bir *ihtiyaç* duyduğumuzu görürüz; tekniksselleşmenin yarattığı karşılıklı bağımlılık, tüm toplumlarda, işbirliğini ve bütünleşmiş örgütlenmeyi şart koşar. Ancak bu sosyal planlama hangi şekilde ve hangi şartlarda gerçekleşecektir? ABD bu planlamayı yaparken teorik olarak devlete bağımlılığı olmayan özerk kurumlardan yararlanır. Bu kurumlar dev

"özel" şirketlerden, sanayi, eğitim veya ticaretle ilgili derneklere kadar çeşitlilik gösterir. En tepede ise hükûmetin düzenleyici otoritesi bulunur. Ancak bu yapının kendisine has sorunları vardır: bazan serbestliğin bedeli sosyal sorumsuzluk olarak ödenir ve Amerikan siyasî hayatı çoğu zaman sosyal planlamanın denetimi üzerinde yoğunlaşır. Her hâlükârda, bu yapının diğer ülkelere uyarlanması öyle kolay bir iş de değildir. Yoğun merkezîleşmenin yaşandığı komünist ülkeler çizginin diğer ucunu oluştururlar. İktisadî ve sosyal güçlüklerin çoğunluğunun sosyal planlamanın aşırı merkezîleşmesinden kaynaklandığı ve bireylerin, Garptakinden daha keyfî bir biçimde idare edildiği bu ülkelerde de sosyal planlama konusu büyük bir sorun kaynağı halindedir. Sosyal planlama, adaleti gerçekleştirmenin temel gereğidir, ancak en iyi şekliyle de olsa, planlama olgusu, adaletin bireye sunabileceği en büyük nimet olan kişisel özgürlüklerle çatışmaktadır.

Sosyal planlama, gelişmişliğin, düşük-yatırıma sahip diğer ucunda da, yüksek-yatırımlı ülkelerde olduğu kadar gereklidir ve ortaya attığı tehlikeler de gene çok sayıdadır. Ama ona duyulan gereksinimin aldığı şekil daha değişiktir. Buralarda sosyal planlamanın işlevi; Batıda olduğu gibi daha fazla refaha yönelik durağan bir teknikalistik terakkiyi tehdit eden karmaşayı önlemek değil, teknikalizmin yan ürünlerinden kaynaklanan aşırı yoksullukla savaşmaktır. Çünkü topraktan elde edilen *sabit* gelirler *büyüyen nüfusu* artık doyuramamaktadır. Gelişmekte olan ülkelerde sosyal planlamaya duyulan gereksinim bir yandan hızla artar, çünkü bir kesimin yararlanmaya başladığı kolaylıklar toplumun diğer kesimleri için ihtiyaç haline gelir. Nüfus baskısının nisbeten düşük olduğu yerlerde bile, bu tür ihtiyaçlar sadece yüksek düzeyli sosyal planlama ile çözülebilir. Böyle bir durumda gerçekleştirilen sosyal planlama ise—gerek neo-şer'î bir kalıpla olsun, gerek demokrasiye hedefli veya komünizm biçiminde olsun—bütün alanlarda dallanıp budaklanan yeni sorunlar demektir. Ve sonuçta sosyal planlama, Batıda olduğundan daha kapsamlı bir sorun haline gelir. Planlamacılar kimin denetiminde olacaktır? Sadece bireysel özgürlük değil, sosyal evrimin gelecekte alacağı şekil de, tam olarak iktidarı ellerinde tutmayı başaranların merhametine kalmış olacaktır. Bununla birlikte sosyal planlamaya duyulan ihtiyaç o kadar âcildir ki, bu tür gelecek kaygıları bu toplumlar için birer lüks durumundadır.

Siyasî alandaki sosyal planlama ihtiyacına paralel olarak, toplumun genelinde *yazılı bir düzeyde hızla gelişen kitle kültürü ihtiyacı* doğar. Teknikselleşme, uzmanlara duyulan ve gittikçe çeşitlenen talepleriyle ve zaten teknikselleşmenin önkoşulu olan sabit bir hızla genişleyen kitle pazarı ile ilerledikçe, kitleler de şehirlileşmiş bir okur-yazar toplum içerisinde bütünleşirler. Zamanla, tarımsallaşmış kültürün "fark" düzeyi kaybolur ve hepsi, başlangıçta seçkinlerin olan ama şu anda "popüler" kültür diyebileceğimiz şeyin unsurlarıyla imtizaca meyleder. Fakat bu süreç sonunda ortaya çıkan kitle kültürü es-

ki folk kültürünün taşıdığı uyumu ve kişisel tatmini taşımayabilir, ve teknikalizmin olsa olsa mümkün kılacağı yaratıcılık konusunda saçmasapan bir biçimde yetersiz kalabilir. Her hâlükârda, kitlelerin kökünden koparılması, eski kültürel kalıpların çürümesini kesinleştirecektir. Yeni kalıpların hızla artması ise, bunların eski kalıpların yerini almaları için sistemli bir biçimde oturtulmasını önleyecektir ve sadece doğal olan ve bizzat düzensiz koşulları yansıtan kalıplar yerleşecektir. Ancak bu düzensiz koşulları yaşanabilir kılma çabası bu koşulların benimsenmesi ve sürdürülmesi ile sonuçlanacaktır. İster Şikago içerisinde, ister Cezayir'in iğreti kenar banliyölerinde olsun, kenar mahalle yaşamı sorunlar yaratacaktır ve diğer sakinler üzerinde bir baskı uygulayarak daha iyi durumda olanların da kendilerini geliştirmeleri için önlerine çıkan fırsatları kullanmalarını engelleyecektir.

Bu durum verimliliğin, sağlam çizgilerde—ya da kalkınma gediğinin yanlış yakasında—gelişimi, yeni beklentilere cevap verme, veya üstesinden gelme gibi sorunların altını çizer. Hızlı bir yazılı kitle kültürü ihtiyacının yarattığı sorunlar, en açık haliyle resmî eğitim alanında ve bu tür eğitimin en azının bile beraberinde getireceği popüler kültürün kitlesel tüketiminde kendisini gösterecektir. Eğitimin herkese götürülmesi talebi herkesin bildiği, seçkin bir entellektüel standardı sürdürme ve henüz o düzeye gelmeye hazır olmayanların ihtiyaçlarını karşılama sorununu ortaya atar. Eğitimi sadece en düşük ortak paydaya yönelik biçimde vermenin cazibesinden nasıl kurtulunabilir? Yani, eğitimin ve diğer kültürel etkinliklerin herkesin anlayabileceği düzeyde olması ve zeka düzeyi en düşük bireylerin bile tüm imkânlarını kullanmasına elverişli olmaması (çünkü her birey kendine özgü bazı alanlarda en düşük ortak paydanın üzerine çıkar).

Bildiğimiz kadarıyla, Batıda bile, hem "demokratik" hem de etkin eğitimin nasıl verileceği konusunda güçlükler yaşanmaktadır. Böyle bir eğitim, hiçbir kuralın sabit kalmadığı ve durağı olmayan bir değişim yaşayan teknik ve hatta kültürel konuma uygun olmak, öğrenciyi dünya ölçekli bir bağlamda açık tutmak ve bunun yanında sıradan insanlar için anlaşılır olmak durumundadır; yine de bu teknikalistik gerekleri yerine getirirken, ciddi bazı entellektüel ve estetik standartlar korunmalıdır. Sabit bir ortak içeriği olmasa da, ciddi entellektüel iletişim için, ortak bir taban üzerine kurulmalıdır. Ve öğrencinin kültürel kökeninin yok olmasına engel olmalıdır. Değişimi gerçekleştirecek kaynakları vurgulamalı ve aynı zamanda diyalogun devamı için malzeme oluşturmalıdır ve hem kozmopolit, hem de millî olmalıdır.

Batının en azından refahı ve dahası Batının eski folk kültürü ile günümüz "popüler" kültürü arasında temel bir gelenek devamlılığı vardır. Aileler en kötü olasılıkla okur-yazardır. Kalkınma gediğinin yanlış tarafındaki ülkelerde Modernliğin yol açtığı tüm sorunlar değişik kılıklara bürünürler. Bu

yüzden Batılı yazar veya sanatçılar, eserleri için iki çeşit izleyici topluluğu bulunduğunun farkındadırlar: en küçük ortak paydanın ağırlık taşıdığı popüler kültür ögeleri daha katı bir azınlık olan elitlerin varlığıyla zenginleştirilebilir. Sanatçı, bunlardan birinden ekmeğini kazanırken, en iyi saatlerini daha az kesin olan, ama daha önemli olan diğeri için harcar. Kahire veya Delhi'de okuyucu sayısı sınırlı bir kitabı bastırmak güçtür. Buralarda tek bir "popüler" izleyici kitlesi vardır. En seçme roman, büyük olasılıkla, satışı büyük bir gazetede yayımlanır; ilk müzik deneyimleri genellikle popüler filmlerin müzikleri olarak duyulur. Aile veya hatta pazar-düzeyindeki okur-yazarlıkla karşılaştırıldığında, herkesin okur-yazar olmasının avantajları, ancak teknikalistik devirlerde bu kadar önemli hale gelmiştir. Okur-yazarlık artık sadece, düşüncelerin yazı yoluyla iletişimi için değil, işte ve evde âcil teknik esneklik için de gereklidir: okumasını bilen birisi fabrikadaki uyarıları kendisi okuyabilir; herşeyin üzerinde, böyle bir işçi, iş değişikliği esnasında yeni işi için kolayca eğitilebilir, ve işi daha teknik hale geldikçe, daha yüksek düzeylere erişebilir — çünkü okur-yazarlık daha ileri safhadaki tüm eğitimlerin anahtarıdır. O halde okur-yazarlığa duyulan talep, genel olarak teknikselleşmeye duyulan talebin bir işlevidir ve eğer yerel teknik bağlam bunu gerektirmiyorsa, herkesi okur-yazar yapmak gereksiz hale gelir. Gitmiş olmak için yıllarca okula gitmiş bir köylü, normal hayata dönmesinin ardından, aylar içerisinde okumasını unutacaktır.

Eğitimin geri kalan bölümünden talep edilen okul eğitimi türü, hem güçlü hem zayıf yanlarıyla, teknikalistik koşullara daha fazla bağlıdır. Tarım Çağındaki eğitimin ket vurucu etkisini ve bu etkinin, eğitimin ele alınmasındaki amaçlarla yakın ilişkisini gördük. Sosyal istikrarı sağlayabilmek için bireyin sıkıştırılması gerekiyordu ve öğrenci de bundan payına düşeni aldı. Teknikalistik toplumda yaratıcılık aleyhine daha az baskı vardır, çünkü daha az tecritin ve daha fazla hayatta kalma şansının bulunduğu bir ortamda, riske karşı hoşgörü daha büyük olacaktır, ve artan düzeydeki yatırımlar sonucu deney için daha fazla şans ortaya çıkacaktır; aslında durmadan değişen durumlara tepki gösterebilmek için gereken esneklik, yaratıcılığın değerini daha da arttırır. Ancak arzu duyulan yaratıcılığı boğan ve tarımsallaşmış bir toplumun daha rahat önleyebileceği cinsten ket vurucu etki gösteren bazı zıt baskılar vardır.

Sorunlardan biri, eğitim kavramının, bilgi kazanma olarak değiştirilmesi ile çözülebilir. Bildiğimiz gibi, şart koşulan bilgilerdeki büyük artış, herkesin, çevresiyle ilişkilerini anlamak istediği kadar öğrenmesi gerektiği esasının oluşmasını imkânsız kıldığında, öğrencinin ihtiyaç duyduğu gerçeklere nasıl ulaşacağını—ve bağlanacağı otoritelerin güvenilirliğine nasıl karar vereceğini —öğrenmesine zemin kalmaz. Ancak daha dirençli ikinci bir sorun vardır. Büyük Dönüşümün göze çarpan ilk zayiatı, en büyük adamın bile, eserini tüm

yönleriyle bütün olarak görebilme yeteneğid Defalarca üzerinde durulduğu gibi, gittikçe daha da uzmanlaşma talep eden baskılar hayli güçlüdür. Herkesin, Teknik Çağın gerekleri olarak bildiği açıklık ve yaratıcılık, gene Teknik Çağın ayrılmaz bir parçası olan uzmanlaşma tarafından daha en başta yok edilmektedir.

Modern eğitimdeki buna benzer ikilemler, kalkınma gediğinin her iki yakasında da görülebilir, ancak bu ikilemler, müslümanların yakasında, ezici bir Batı rekabeti ve yeni tür yoksulluk tarafından kördüğüm olarak görülür. Hem fiziksel hem de kültürel olarak hayatta kalmanın tehlikede olduğu durumlarda yaratıcı bir eğitim için uğraşmak güç bir iştir. Daha eski bir İslâmîleşmiş yaklaşıma hâlâ boyun eğiyor gibi gözüken bazı alanlarda eski aşılama yöntemlerine benzer birşey sadece daha kolay ve daha uygun değil, parçalar arasındaki uyumu da sağlayabilecek bir yöntemmiş gibi görünebilir. "Modern" konularda bile varolan, sınavlarda başarılı olma baskısı ve uzmanların çabuk yetiştirilmesine yönelik toplumsal baskı birleşerek açık bir eğitimi engeller. Eski kafalı bir köylü için okur-yazarlık ne kadar yararsızsa, seri üretime alışmış bir mühendis için de yaratıcı eğitim o kadar yararsızdır.

BAKIŞ AÇISI İHTİYACI VE MİRASLARIN YETERSİZLİĞİ

Modern teknikalizmin getirdiği çok-içerikli sorunlar içerisinde belki de en uzun vadede etkili olacak olanı, *manevî bağlılıkların yerle bir olmasıdır*. Doğal kaynaklara yönelik baskı ve kültürel geleneklerin yok oluşu, sadece siyasî ve sosyal alanlarda değil bireyin içinde de gerginlik yaratır.

Bu gerginlikler iki katlıdır. Olumsuz bir biçimde herkesin bildiği gibi, eski normların ve bağlılıkların belli bir hızla yokoluşuyla karşı karşıyayız. Bazı ülkelerde aile dayanışması olgusu bile, kuşaklar arasındaki karşıtlıklar ve genç yaşlarda bile ev dışına taşınan birey özel hayatının son derece büyümesi sonucu zedelenmiştir. Dini de içeren tüm geleneksel kavramlar, deneysel ve kozmopolit bilimin ve öğretisinin, okullara ve iletişim araçlarına girmesiyle büyük ölçüde tehdit altındadır. İnsanlar, ulus ve evrene ait, ahlâk ve uygunluğa ait eski düşüncelere kesinlikle bağlı iseler, bu düşünceler açık bir biçimde değiştirilemez; ancak bunları oluşturan ayrıntılar atıldıkça, sulandırılıp zararsız bir biçime dönüştürülebilirler. Ancak, aile dayanışmasını ya da herhangi bir dini gerçeklerden korumak için yeniden yorumladığımızda bile yeni bazı ahlâkî görüşlere gerek duyarız. Bu durum, bazı ülkelerin iktidar partilerince açıkça görülür, ama herşeye karşın, teknikalistik toplumun tüm yapısında da bu belirgin bir biçimde kendini hissettirir. Bu yeni ahlâkî görünüm, insanların dikkatini, ve aslında zamanını, gittikçe daha fazla işgal etmektedir.

İdeal olarak düşünüldüğünde, Modern birey, daha önceleri hiç adı geçmeyen "demokratik" erdemlerin kusursuz bir örneği olmalıdır: saate ve kesin-

liğe uyum sağlamasının ve eski *becerileri* demode oldukça yenilerini öğrenmesinin yanısıra, eşitlikçi bir işbirliği psikolojisini de geliştirmek zorundadır. Bir "ekibin" üyesi olarak çalışabilmelidir. Evlenirken bile erkekten (bağımsız bir iş bulma ve boşanma hakkına sahip) karısının üzerinde tahakküm kurmayacağına, bunun yerine evliliği sürdürmeye çabalayacağına dair söz vermesi istenir; ve artık çocuklarının mesleğine önceden karar veremez; onları sadece onlardan ne isteyeceği bilinmeyen, belirsiz bir gelecek için yetiştirir ve bunu yaparken, çocuklarının büyüdüğünde kendisini eski-kafalı ve alâkasız bir adam olarak görebileceği olasılığını baştan kabullenir. İşinde ise kendisini, emir-komuta, itaat ve bireysel katkının yerini "toplu liderlik ve grup bağımlılığı" gibi birşeylerin aldığı heyetlerle yürütülen işlere göre ayarlamalıdır. Eğitimci, doktor ve psikiyatristlere düşen ise onun sisteme tam ve açık katılımının önüne çıkacak engelleri ortadan kaldırmak ve gerçekte gereksinimi duyulan zeki ve sorumlu vatandaş olmasını engellemektir; doğum-öncesi bakımdan aktif bir yaşlılık dönemine kadar bütün konuların her aşaması için, bu sözkonusu mesleklerin teknik açıdan uzman rehberliğini takip etmek zorundadırlar. Batı henüz bu ideale tam olarak yetişemediyse de, SSCB ve ABD değişik adlar altında bu yönde ilerlemektedir. Bu tablonun birkaç ögesi, İslâm dünyasında da ortaya çıkmak üzeredir.

Ancak, bu yeni moral bakış açısı kendisine has bazı kapsamlı sorunları beraberinde getirir. İnsanın yücelmesi için de, bunun tam tersi için de işlev görebilir. Teknikselleşme, insanlardan, bazı moral nitelikler talep eder—yeniliklere açık olmak, gayretli olmak, dakiklik, belirli bir derece dürüstlük ve bağımlılık; ve en azından yaratıcı merkezlerinde buluşçuluk ve entellektüel cesaret. İnsanın yeteneklerinin çok çeşitliliğine, belli bir düzeye kadar bireylerin ve özgürlüklerinin dokunulmazlığına ve hatta eşitlikçi sosyal bilince duyulacak saygı da, teknikselleşmenin çıkış noktasındadır ve belki de onun hayatta kalması için öngörülen noktalardandır. Ancak öngörülen bu nitelikler, en iyi haliyle bile, bazı insanların en yüksek değerde bulduğu nitelikler arasında değildir; ve Teknik Çağ bir kez başlatıldığında, daha yüce beşerî niteliklerin, en azından etkin bir teknikselleşmeci hayat geliştirmenin ve bunu devam ettirmenin mümkün olduğu söylenebilir. Büyük Dönüşümün moral yönden en önemli yanı, ne gerektirdiği değil, neyi mümkün kıldığıdır; o, eski kısıtlamaları temizleyerek, hayatın tüm alanlarında bireyin çeşitli yeteneklerinin ortaya çıkmasını sağlamaktadır. Ancak böyle bir fırsat, gerçeğe dönüşmeyebilir de. Aslında teknikalistik uzmanlık ve geleneklerin parçalanması bunun gerçekleşmesine engel oluşturur. Teknikalizmin Aldoux Huxley'in *Brave New World*'ündeki gibi anlamsız bir konfor için saçma bir arayışa dönüştüğünü tahayyül etmemiz hiç de zor değildir. Herhangi bir bireyin geniş ölçüde karmaşık sosyal kalıpları değiştirmedeki acziyetini ele aldığı bu romanda Huxley, bireyin bu sosyal kalıplar içinde, teknik etkinlik bakımından

farklılıktan ari biçimde, asrî bir dünya üzerinde hepsi de televizyonlarını seyreden diğer dört milyar insanın yanı sıra, çaresiz bir benzerliğe düşüşünü inceler.

Sonucun, insanların ellerindeki ahlâk ölçütlerinin niteliğine bağlı olduğunu varsayabiliriz. Kapitalist olsun, komünist olsun, Batı ülkelerinin pek çoğunun başını ağrıtan çocuk suçları ve asi gençlerle başetmenin iki yolu olduğunu söylemiştik. Bu, *Brave New World*'de olduğu gibi, gençleri kurulu düzene katılmaya ve zevklerin en büyüğünü düzene uyum sağlamada bulmaya ikna etmesini bilen öğretmen, sosyal işçiler, psikiyatristler ve şehir planlamacıları ordusu ile yapılabilir; ya da yeterli sayıda gence, yaşıtları arasında yeni ve yaratıcı modalar oluşturacakları büyük birşeyin imgesi verilebilir. Ancak imgenin büyüklüğü şüphelidir. Teknikalistik toplumun yapısı millî toplumla bütünleşmenin altını çizer ve uzman eğitimi ile sınırlı bakış açısını büyük Modern Çağ-öncesi miraslara şeklini veren, din gibi, akıl-ötesi (trans-rasyonel) ve faydacı olmayan kavramlar pahasına destekler. Bununla birlikte, insanların Aya gittikleri bir çağda, uluslar gençlerine verecekleri imgeler için yeterli ufukları sağlama noktasında yetersizdirler; İslâmîleşmiş miras gibi değişik Modern-öncesi miraslar bile bu noktada dar fikirli görünebilir. Büyük vizyon dünya çapında olmalıdır. Bundan başka, bu vizyonun büyüklüğünün—faydacı pratikliğin rağmına—sonuçta böylesine bir teknik Modernliği husule getiren teknik uzmanlığın sürekli değişen kalıbında nasıl kök salabileceği de şüphelidir. Şairlerimize göre, o imgenin düzeyinde hayat basitçe saçma görünmektedir. Bu vizyon, saf teknikalistik amaçları aşmalıdır. Modern dünyanın en derin sorunu hem içten, hem de meydan okuyucu bir vizyon bulmaktır.

Ancak, Batılıların, nisbeten rahat konumlarında, böyle bir sorunla uğraşmaya imkân tanıyan entellektüel ve manevî boş zamanı olmasına rağmen, İslâm dünyasının bu iş için ayıracak zamanı yok gibidir. Her ne şekilde olursa olsun, acil sorunların çözümlenmesi ihtiyacı o kadar ağırdır ki, nihaî hedefin ve uzun vadeli amaçların moral yönleriyle uğraşma işini çok az kişi üstüne alabilir. Böyle insanlar manevî bir tutunma noktası olarak İslâm'a bağlı kalabilirler, ancak onların çalışmaları da İslâm'ın onlar için ne anlam taşıdığı konusunda yüzeysel olmaktan öte geçemez; bu yüzden de İslâm, bağnaz bir slogan ya da gerçek yeni çözümlere giden yolu göstermeyen, üzerinde algılanan Modern değerlerin bulunduğu bir yüzey olarak kalır.

Teknikalistik Modernliğin ana sorunlarının hepsi, insanların tümünü birden etkiler; ama kalkınma gediğinin düşük yatırımlı tarafında daha dikenli bir şekil alırlar. Ve en dikenli oldukları alan ise, normlar ve idealler bölümüdür— İslâmîleşmiş mirasın çok önemli olabileceği bir yer. Burada kültürel yok oluşun en acil sorunları, nihaî bağlılığın ve nihaî hedefin görünüşteki en soyut sorunlarıyla birbirine girer. Kalkınma gediğinin merkezinde, toplumun

kültürel geleneklerle olan ilişkisi yatar. Modernlik, ister istemez, Modern-öncesi geçmişin tüm kültürel gelenekleriyle arasında bir uçurum yaratmıştır. Fakat daha önce de söylediğimiz gibi, bu uçurum, Batıda nisbeten daha küçüktür. Şu anda Batının geleneksel olduğunu söyleyebiliriz, çünkü, Modern toplumun tüm temel tezahürleri nisbeten de olsa Batıya ait bir geçmişten, kesintisiz olarak ortaya çıkmıştır. Batılı olmayan ülkelerin ve özellikle müslüman ülkelerin,—tarihsel eylem düzeyinde, yani kesin kararlar alınmış olması gereken teknikalistik hayat alanında—genel olarak geleneksel dışı olduklarını söyleyebiliriz; yeni olan, Modern olan, daha eski köklerden mahrumdur, katkısız biçimde moderndir. Batıda bile yeterince gerçek olan uçurum, onlarda çok daha derin ve büyuktür. Sonuç olarak söyleyebiliriz ki, Modern dünyanın sorunlarının göbeğinde, devamlılığın verdiği yumuşatıcı etkilerden yararlanan *geleneksel* bir Batının dünyanın, en ziyade, ve deyim yerindeyse tamı tamına, mutlak biçimde *modern* durumdaki geri kalan bölümüyle oluşturduğu zıtlıklar yatmaktadır.

İşte bu nedenle, Batıda ve diğer yerlerde ortaya çıkan Modern sorunlar arasındaki farklılıklar, benzerliklerden daha fazla dikkat çekmektedir. Hususan müslüman halklar Modernlik daha da ilerledikçe, ancak erken avantajlara dayalı iktisadî ve sosyal avantajlardan değil, geçmişten kaynaklanan dezavantajlardan hareket etmelidirler. Bir Batılı için tüm Modern sorunlar zamanla çözüme kavuşacak ikincil sorunlar ve belki de keyif verici güçlükler olarak gözükebilir. Buna göre, Batının sosyal kalıplarının kabullenilişinde geritepmeler olması, ilerlemenin zorunlu bedelidir ve bu sıkıntılara değer. Hatta daha sert kesimden bazı Batılılar için, Batı egemenliği altındaki ülkelerde ortaya çıkan zorluklardan kaçmak veya bunları önlemeye çalışmak aptallıktır, çünkü bu sorunlar, Modernliğin ayrılmaz bir parçasıdırlar. Kendisini pazar mekanizmasının bağımsız erdemlerine adamış bazı Batılı iktisatçılar düşük yatırımlı ülkelerin halklarına, durumlarına sabırla katlanmalarını ve Batının zenginliğini gene Batının izlediği yollardan elde etmelerini salık vermektedirler; yani uygulamada, Batı blokunun sermaye pazarına, belirsiz bir geleceğe dek tamamlayıcı bir bağımlılığı kabullenmelerini istemektedirler. Ama halkları, bunu ispatlayacak teknik bilimsel yetenekleri olmasa da, durumlarının Batıdan farklı olduğunu bilmektedirler. Sık sık Batının önlerine fırlattığı teorik fasaryalara sıkı sıkıya sarılmışlardır; çünkü bağımsızlıklarını kazandıkları anda, Batılı kalıplara özgü kötü etkilerden daha fazla etkilenmeden, Batı düzeyindeki refaha sahip olacaklarını düşünmektedirler. Teorik yetersizlikleri ne olursa olsun, Garbın sunduğu kalıplardan farklı bir kalıp aramamalarının dışında, haklıdırlar.

Daha temel bir düzeyde ele alınırsa, bu daha müfrit düşünüşün büyük bir bölümünün sadece acemice değil, Batılı pazar uzmanlarınınki kadar da ger-

çeklerden uzak olduğu söylenebilir. Ayrıca bu görüş, yüksek yatırımlı ve düşük yatırımlı ülkelerin aynı tarihsel oluşumun ne dereceye kadar ayrılamaz bir parçası olduklarını, ve günümüz sorunlarını, değişik biçimlerde de olsa ne dereceye kadar paylaştıklarını sıklıkla gözardı eder. Çünkü, sorunlar sadece birbirine benzemekle kalmaz; bu sorunlar, dünyanın her yerinde çözülene dek, hiçbir yerde tam olarak çözümlenemez. Bu yüzden de, İslâm dünyasının karşısındaki özel sorunların bile sadece müslümanların derdi olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü Modern sorunların hepsinde etkisi bulunan ve kendi başına bu sorunların en büyüğü olan kalkınma gediği Batı tarafından yönetiliyor olsun veya olmasın, bu gediğin tercih edilmeyen tarafındaki ülkeleri böylesine bir stres altına sokan, bizatihî işte bu kalkınma gediğinin varlığıdır. Bu konu Batılı ülkeler için bile bir sorun oluşturur. Hatta birçok büyük devletin siyasî hayatında en etkin unsur olarak görülür. Cezayir bağımsızlığını kazanana dek, Cezayir ve Fransa arasındaki kalkınma gediği Fransa'da, bununla başetmeyi başaramayan hükûmetleri deviren bir iç sorundu; ve diğerlerinde, özellikle de ABD'de, askeriyeyle ve genel olarak dış politikayla ilgili işler (bunların kalkınma gediğinin bir işlevi olduğu söylenebilir), dallanıp budaklanan askere alma kurumundan antikomünizm edebiyatına kadar, sadece millî bütçenin şekillenmesinde değil, insanların psikolojik yaşamlarında da sonucu belirleyen bir öge durumundadır. Büyük Dönüşüm, tüm dünyada ortak sorunlar yaratmıştır ve herhalde bunların kökten çözümü, her millet kendi durumunun husule getirdiği özel şartlar içerisinde elinden geleni yaparken bile, ancak ortak bir şekilde olacaktır.

Kalkınma gediğinin, şu anda düşük düzeyli yatırımlardan yakınan bölgelerin doğrudan eski tip sanayileşmesi ile değil, teknikalistik ekonomilere şimdiden yeni şekil vermeye başlayan daha kapsamlı bir süreçle kapatılacağını düşünebiliriz. Birçok araştırmacının belirttiğine göre, temel endüstriyel işlevlerde nükleer veya güneş enerjisi, "plastik" bileşimleri, otomasyon ve bilgisayar kullanımı, yakın gelecekte sanayileşmeyi pahalı olmayan bir düzeye indirgeyebilir, böylece de teknikalistik refahın ilk aşaması, yeterli eğitimin verilmesiyle birden aşılabilir. Daha da ileri gidebiliriz. Otomasyona dayalı fabrika üretimi gittikçe daha az işgücü gerektireceğinden, bu iş için gerek duyulan insan sayısı, nüfusun belli bir oranına düşürülebilir, ve tarımın birçok iktisadî etkinlikten bir tanesi haline gelmesinde olduğu gibi, (böylece, tarımın küçük bir rol oynadığı "çeşitlenmiş" bir temel ekonomiden söz edilebilir) imalat sektörü de konum olarak indirgenebilir. İktisadî değişim sürecine giren etkinlikler toplumu yapılandırmaya devam ettiği ölçüde, iktisadî etkinliğe duyulan talep o kadar dengeli olacaktır ki, tarım ya da imalat sektörü bir bölgenin ekonomisinin güçlü olup olmadığına karar vermede turizm ya da eğitimden veya güzel sanatlar, spor ve hatta dinden daha önemli bir rol oynamayacaktır. Geniş anlamıyla teknikselleşmenin her yerde temel teşkil etmesine rağmen,

dar anlamıyla teknikselleşme sadece bir geçiş rolü üstlenecektir. Düşük-yatırımlı ülkelerde, böyle bir gün çok uzaklarda gibi görünse de, böylesine nihaî bir durumun ilk görüleceği yer bu toplumların daha hareketli olan sektörleri olacaktır. Elbette, böyle bir gelecek için yeteri derecede bir beşerî vizyon gereklidir.

MODERNLİK İÇİNDEKİ MİRASLAR

İkbal, müslümanların, Batının kendisini yok edişine kadar bekleyip, bundan sonra Batının yerini alabileceklerini, böylece Kur'ân'ın vurgulamış olduğu misyonu yerine getirebileceklerini ummuştu. 1945'ten bu yana, böyle bir görüşün akla yatkınlığı kalmamıştır. Batı, kendisini fiziksel ya da ahlâkî olarak yok ederse, yok olan sadece kendisi olmayacaktır. Ancak modern toplumların, Modern-öncesi geçmişlerinin—Garp ve İslâm dünyası arasındaki farklılık—özellikle gelecekteki yolları belirlenirken gözardı edilebilmesi de eşit derecede akla uygun değildir. En azından dünya sorunlarının, kalkınma gediğinin her iki yakasında aldığı şekillerdeki değişiklik Batılı ve Batılı-olmayan miraslar arasındaki ayrımdan kaynaklanmaktadır. Ancak, dünya sorunlarını çözüm şeklimizde en önemli nokta beşerî vizyonun niteliği olduğu sürece, miraslar herşeyi değiştirebilir. Peki mirasların gerçekte oynayabileceği roller neler olabilir?

Yüzeysel olarak bakıldığında, kültürel bir gelenek, Modern gözler için, işlevsel olarak yararlı bazı yöntemleri şans eseri içerebilmesinin dışında mantıklı hesaplamalarla ilgisi olmayan ve eskiden gelen bir kalıplar blokudur. Buna göre gelenekler belki de müzelere ya da daha iyi turist çekmek amacıyla yerel bir zenginliğe veya profesyonel tasarımcılar için "ilham" kaynağına indirgenmelidir. Tüm Modern-öncesi kültürlerin sınıf ayrımına dayalı olduğu görüşünün resmî öğreti olduğu yerlerde, bu görüş aynı zamanda resmî politikadır da. Diğer yerlerde ise, teknikselleşmiş toplum içerisinde bulunan ve kuşaktan kuşağa değişen değerler her kuşak için yeterliymiş gibi görünebilir. Üniversitelerde veya sanat müzelerinde bile, eskiye ait başarılar, sadece antik şeylere duyulan kadar ilgi toplayabilir. Eğer bu değerlendirme doğruysa, ne kadar arzu edilse de, vizyon oluşturmada miraslardan yardım beklemek boşunadır.

Ama, kültürel bir diyalogun, bir davranış kalıbı değil, yaratıcı bazı olaylara yönelik yaşayan bir diyalog olduğunu tanıdığımızda bu tür bir değerlendirme daha da şaibeli hale gelir. Elbette böyle bir gelenekten ne kaçabiliriz, ne de onu bir kenara itebiliriz; tüm kültürel eylemler gelenekler dahilinde ortaya çıkar; geçmişin yaratıcı olaylarına karşı devrimlerin en kanlısı bile. Daha önce belirttiğimiz gibi, gelenek ilerlemenin karşıtı değil, onun bir aracıdır ve müslümanların sorunlarından birisi tarihsel eylem düzleminde, ilgili gelenek-

lerle aralarındaki bağın çok zayıf olmasıdır. Daha önceden tanınan yolların artık yeterli olmadığı durumlarda, olağandışı bireylerin yeni olasılıklar ortaya atması ümit edilen birşeydir. Yeni vizyonlara her zaman şans tanınır. Bu ahlâkî rolü, sonuçta, bir çeşit gelenek üstlenecektir—bu, Marksizm gibi, yakın geçmişte ortaya çıkmış ve tüm kökleri sıkı sıkıya Modern zamanlarda bulunan bir gelenek olsa dahi.

Bununla birlikte, en derin düzeyde, yeni vizyon için kaynaklar yaratacak alanlar, Modern-öncesi mirasları oluşturan geleneklerdir. Hatta herşeyi enince parçalarına ayırarak uzmanlaşması ile teknikalistik kültürün, hayatın anlamına yönelik, daha önceki geleneklerde ortaya atılan bütünleyici vizyonları devam ettiremeyeceği tezini bile tam anlamıyla reddetmeyiz. Sanatla, bilimde, felsefede, eğitimde, hukukta ve dinde deneye elbette ihtiyacımız vardır. Ama aynı zamanda, tartışılamaz kaynaklardan yapılan tanımlara gereksinim duyan beşerî mahiyetimiz gereği, tüm bu alanlarda tarihsel bağlantılara ihtiyaç duyarız; bu bağlantının, her kuşak için yeniden keşfedilecek genellemeler değil de, hayatlarımızdan sonra da sürüp gidecek tartışma götürmez inançlar olmasını tercih ederiz. İnsanın tarihsel ve geleneksel rolü, bir unsurun diğer bir eşitiyle isteğe göre değiştirilebildiği psikolojik ya da sosyal düzenlemelere indirgenemez. Ancak teknikalizmin bu tür indirgenemez bağlamlarla ilişkisi hiç de uyumlu değildir. O halde, moral vizyonumuzun teknikalistik hedefleri aşmasını istiyorsak vizyona dair daha eski geleneklerimizin halen desteklediği güçlükleri bir kenara atamayız. Şu anda içinde bulunduğumuz durum için ve belki de çok daha kalıcı olarak, hayatlarımızın niteliği (en azından Marksist geleneklerin dışında) Modern-öncesi geleneklerin niteliği ile birleşmiş gibidir—ve bu onlara açıklık veren şu anki kültürel diyalogun niteliği ile olduğu gibi, bunların geçmişteki tazammunları ile de böyledir.

Bu durum, özellikle yaratıcı vizyonun en uzun vadeli sonuçlar içerdiği kozmos içindeki yönelime dair nihaî anlayışımız alanında—dinin geleneksel sahası—uygulanabilir. Bireyin bir bütün olarak hayata manevî yönelimi açıkça dinî bir gelenekle oluşturulmak zorunda değildir; fakat bu sık sık, en sıkı ateistlerin bile dinî diyaloga katılımının sağlandığı millî edebiyat geleneği gibi aracılarla ya da doğrudan doğruya dinî geleneklerle oluşturulmuştur. Dinî geleneğin manevî özü, sosyal kararların sorgulandığı ve bir uzmanın tavsiyesi ile verilen teknik bir cevabın yeterli olmadığı beklenti ve ülkülerin oluşumunda çok etkili olabilir. Dinin böyle bir rolü oynamaya devam edip etmeyeceği şimdiden söylenemez; ama eğer herhangi bir dinî geleneğin tarihsel içeriği olacaksa, buna karar veren, bu rol olacaktır.

Elbette din konusunda önemli olan, diğer türden geleneklerde de olduğu gibi, geleneğin geçmiş anlarının zamanımız mirasçıları arasındaki etkileşimi değildir. Ve dinî gelenekler de, artık diğer gelenekler gibi, tarımsallaşmış za-

manlardaki şekilde özerk değildirler. Kültürün diğer tüm yüzlerinde olduğu gibi—edebiyat, sanat, bilim, felsefe—dinî geleneklerde de, dinler arasındaki sınırlar artık kesin çizgiler oluşturmuyor ve bir alanda geliştirilen dinî fikirler diğer alandaki dinî diyaloga hemen geçebiliyor.

Batıda hıristiyan ve yahudi geleneklerinin nebevî gelenekler olarak inhisarına rağmen, sıradan insanlar, en azından dinî telâkkilerinde bellibaşlı tüm dinî geleneklerin varisi haline gelmektedir. Ondokuzuncu yüzyılda, Batıda, Sanskrit dalgası esti, daha yakın zamanlarda ise diğer gelenekler hissedildi. Asıl kavram tam olarak kavranmasa da yazarların "*Tao*" veya "*Yin*" veya "*Yang*" gibi terimleri kullanmaları artık pek ender değildir. Belki bu formel edebiyat düzeyinden daha önemlisi, sektaryen kült düzeyidir: Batının büyük şehirlerinde, diğer toplumlardan, özellikle Hindistan'dan kaynaklanan dinî nosyonlar üzerine kurulu, yeni dinî örgütlenmeler hızla türemektedir. Bunların mürid toplamadaki kolaylığı, yabancı dinî nosyonların ulaştığı üçüncü seviyeyi gösterir: dinin ne düzeye varabileceğine dair popüler beklentilerde, geniş halk tabanı arasında ciddiyetle bir hıristiyan veya yahudi doktrinine bağlı kalınmamaktadır. Ondokuzuncu yüzyıl ortalarına dek, bir kadın, bilinçsizce atalarından birine daha fazla uyan sözler söylemeye başladığında onun eski bir Garp nosyonu olan, "ruhlar, yani ecinnilerce esir alınıp alınmadığı" tartışılırdı. Yirminci yüzyıl ortalarında ise, buna benzer bir durum, Amerikan gazetelerinde, reenkarnasyon (eskiden Garbın temelde yabancı olduğu bir kavram) tartışmalarını başlatmıştır; çünkü, bu süre içerisinde reenkarnasyon, ruhların insanları ele geçirmesinden daha yaygın hale gelmiştir.

Batılı olmayan ülke insanlarında bu durum henüz bu boyuta ulaşmamıştır. Ama müslümanlar arasında böyle bir durumun başlamakta olduğuna dair birçok işaret vardır. "*İslâm*" kelimesinin günümüz müslüman kullanımının Allah'a teslimiyet fiilinden veya ideal dinî bir sistemden çok, gözlenebilir tarihsel İslâmîleşmiş topluma işaret ettiğini, onların inancına karşı dışardakiler—bilhassa Batılılar—tarafından kullanılan, ister istemez haricî bir yaklaşımın rengini aldığını belirtmiştik.[1] Yani, alternatif dinî geleneklerle karşı karşıya olma gerçeği, müslümanları, kendilerinin ve inançlarının başkaları tarafından tanınabilmesi için, bunları bu şekilde tanımlamaya itmiştir.

Ama, sadece inançlarını algılama şekilleri değil, beklentileri de dış dün-

---

1. Wilfred C. Smith, Şark ve Afrika Araştırmaları Okulunda yayınlanan *Historical Writings on the Peoples of Asia*'daki (1958) "The Historical Development in Islam of the Concept of Islam as a Historical Development" makalesinde, gerek gayrimüslimlerin eserlerinde ve gerek gayrimüslimlerin eleştirisine cevap verenlerin eserlerinde husule gelen bu en son zahirî kullanımı ortaya koyar. Fakat *ümmet* gibi, daha eski tarihsel gerçeklik terimlerinin kullanımına dair bir çalışmayla birlikte, *islâm* ve *iman* gibi terimlere dair bir çalışmayı tamamlamada yardımcı olabilir.

yadan etkilenmiştir. Ciddi müslüman yazarlar (sadece tartışma malzemesi olarak değil) birçok hıristiyan, hatta Sanskrit kavramlarını bolca kullanmaktadır. Modern bir sûfînin Batılı mistik bir yazıyı okuyup beğendiğini görebilirsiniz. Hatta halka ait bazı önyargılarda bile, en azından İslâmî doktrine fazla bağlanmamış yeni kesit içerisinde, bazı yabancı kavramlar görülmektedir. Çok okunan bir Mısır gazetesi ölülerin cennette oturuşunu, bulutlar üzerinde ve başlarında yuvarlak diskler bulunan karikatürler yoluyla simgelemeyi en uygun yol olarak görmüştür: âhiret hayatına dair, hıristiyan muhayyilesinden alınan bir sembol, ama amaç bu konuda müslümanları da etkilemek. Değişik köklerden gelen birçok telâkki, her zaman müslümanlar arasında meze edilmiştir; ancak diğer geleneklerle şu an yaşanan karşılaşma, Hz. Muhammed'den bu yana ortaya çıkanlar içerisinde en bilinçli olanıdır.

Dinî gelenekler bağımsızlıklarını kaybettikçe şeriat ve ümmet gibi şeylerin anlamları yeniden değerlendirilmek zorundadır. Temel manevî anlayış düzeyinde, cemiyet ve hukukun yorumlanışı, tek bir dünya toplumu bünyesindeki, eşit değerde ve birbiriyle zıtlık oluşturan manevî geleneklerin varlığını yaratıcı bir biçimde karşılamadıkça, gittikçe yetersiz kalacaktır. Bu en azından iki evrede gerçekleştirilmelidir; cemaatler, onları oluşturan disiplinlerini kaybetmeden, diğerleriyle bağdaşmazlık halinden sıyrılmalıdırlar; ve bunların sahip olduğu miraslar, bütünlüklerini yitirmeden, tüm kültürlerin ortak malı olan çağdaş kültürle diyalog halinde olmalıdır.

Birden çok dinî cemaatin bulunduğu ve hiçbirinin ortak kültür için temel teşkil etmediği bir toplumda, cemaate bağlılığın temelinin yeniden formüle edilmesi gerekir. Bunun için birçok olasılık mevcuttur. Ben sadece birinin üzerinde duracağım: böylesi bir dünyada dinî cemaatler, birey ve hemen hemen hepsi aynı televizyon programlarını inceleyen ve aynı malları tüketen dört milyarlık dünya kitlesi arasında aracılık gibi çok hayatî bir rol oynayabilir. Böylesi bir kitle içerisinde, tek bir ses hiçbir anlam içermiyormuş gibi görünebilir. Gerek seçimle, gerek pazar tercihi sonucu işbaşına gelmiş olsun, toplumun çeşitli organlarının, en iyi halleriyle bile, çok düşük bir ortak paydada daha fazlasını yansıtması beklenemez.

Bunun yanında bireyin kaderi, giderek artan bir biçimde toplumun genelinin gidişatına bağlanmaktadır. Teknikalistik uzmanlaşmanın hâkim olduğu bir toplumda bireyin kaygıları, toplumun genelini ancak onun fonksiyonel uzmanlaşması yoluyla etkileyebilir; bağlı olduğu sendikası, çalıştığı şirket ya da üyesi olduğu kurum yoluyla, o uzmanlık alanının çıkarlarıyla ilgili hareketler başlatabilir. Ancak tarihsel kararlarla ilgili kaygılar, bu yollarla açıklanamaz. Üyelerinin ortak temel beklentileri taşıdığı ve belki de ortak bir yaratıcı imgeye sahip aracı gruplaşmalar kişilerin kendilerini ifade etmelerinde bir kanal oluşturabilir: bir parti, bir dinî mezhep ve hatta güçlü bir mirası olan kü-

çük bir millet. Böyle bir grup ufak olacağı için, grubun politikasının ve tavırlarının belirlenmesinde tüm üyelerin görüşmeleri etkin olacaktır; ama aynı zamanda bir bütün olarak insanlığın gidişine şekil verecek kadar da büyük. (Buna örnek olarak, çalışma kampları veya işbirliği evlerinden birçok önemli tarihî sonucun çıktığı minik Quaker toplumunu verebilirim). İslâmî gruplar, böyle bir rolde eşsiz bir yetenek gösterebilirler.

Ancak böylesine aracı bir cemaatin teknikalistik dünyada gerçekten kreatif bir rol oynaması için, kendi öğretisini tam olarak paylaşmayan diğer bazılarıyla etkileşime girmesi gerekmektedir. Bu gereklilik, evrenselcilik ve cemaatçilik (üniversalizm ve komünalizm) arasında zaten var olan gerginliği yeni bir odağa taşır. Ortak bir gelenek üzerine kurulu her cemiyet, belli bir dereceye kadar bu gerginlikle yüzleşmelidir, çünkü bir geleneği ayakta tutan diyalogdaki açıklık, o geleneğin varoluş nedeni olan çıkış noktasındaki temel hususlara itaatin ayrılmaz bir parçasıdır. Bu gerginlik, tüm tek-tanrılı cemaatleri şiddetle etkilemektedir; özellikle de Hz. Muhammed'in, insanların gerek duyduğu şeyin şu ya da bu cemaate sadakatten kaçıp Hz. İbrahim'in tüm cemaatlerin ötesinde olan Allah'ına gelinmesi olduğunu, ama aynı zamanda bu çağrısına kulak verenlerin, manevî hayatlarının neşvüneması için, güçlü bir cemaat sadakati taşımaları gerektiğini vurgulamasından bu yana, apayrı önemi olan bir sorun teşkil etmiştir. Sûfîlerin evrensel mukabelesi ve şeriat-eksenli düşünen kesimin sadakate dayalı disiplinleri arasındaki gerginliklerde ve Hindistan'ın Ekber'inin ve İkbal'inin husule getirdiği türden buhranlarda müslümanlar, tarihsel olarak şeriat hukukunda tecessüm eden sorumlu disiplini, komünal uygunluğu ve inhisarı ile birlikte, cezasını çekmeden gözardı edemeyeceklerini görmüşlerdir.

Geçmişte bu sorumluluğu üstlenen ve aynı zamanda insanın daha evrenselci bir görünüm talebine de kayıtsız kalmayan müslümanlar, mukabelelerinin büyük bir bölümünü bâtınî bir biçimde sergileyip, zahirî komünalizmi bir yana bıraktılar—ve sonuçta, güçlerinin büyük bir bölümünden mahrum kaldılar. Ama ondokuzuncu yüzyıl boyunca, müslümanların çoğunluğunun bu sorunun çözümünde geleneksel bâtınî yaklaşımları reddettiğini ve İslâm mirasının, bâtınîliğin teşvik ettiğinden daha canlı bir disiplinle çözülmesi gerektiğini vurguladığını belirtmiştik. Gene bu müslümanlar bâtınîliğin tüm düşüncelerin sahibine bakılmaksızın defalarca kamu araştırmasına maruz kaldığı teknikalistik bir dünyanın eğilimlerine uyumlu olmadığını da belirtmişlerdir. Eğer İslâmî cemaatler veya buna benzer diğer aracı cemaatler dünyada kreatif bir rol üstleneceklerse, evrenselcilik ve komünalizm arasındaki gerginliği çözmek için daha dinamik yollar bulunmalıdır.

Gereksinme duyulan, cemaat disiplinine ait tabanın yeniden formüle edilmesi hususu, eğer cemaatin mirası, dünya çapındaki kültürel akımlarla

hayattar bir etkileşime tâbi tutulursa, daha kolay olacaktır. Diğerlerine saygısı olmayan bir kişinin kendisine saygısı olamayacağı tezi, insanlar arasında hep doğru çıkmıştır; ve aynı zamanda kişinin diğerlerine saygı göstermesi için, onlara göre değerli olan şeylerle uzlaşması gerekir. Bu özdeyiş insanlara olduğu gibi, gruplara da tatbik edilebilir. Bu durum, insanlığın herhangi bir kesitine ait sorunların tüm insanlığa mâl olduğu ve tecrit halindeki bir toplumun bunları çözmeye gücünün yetmediği günümüz dünya toplumu için özellikle geçerlidir. Artık rakip bir görüşün unsurlarını dolandırıcı ya da aptal olarak görüp bir kenara atamayız. Hepimiz, kendi geleneklerimize saygılı olmayı, diğer geleneklere saygı duymayı öğrenerek öğrenmeliyiz.

Sözünü ettiğimiz şey, şimdiden oluşum halindedir: miraslar arasında büyük bir diyalog.Tüm Modernlere paylaşmayı öğretebilmek için, Modern-öncesi miraslardan soyutlamalar ortaya atmanın hiçbir anlamı yoktur. Bu tür soyutlamalar, bir gelenekten herhangi bir destek gerektirmedikleri için, bir işe yaramazlar. (Eğer gerektirselerdi, tüm büyük soyut değerleri, büyük kültürel mirasların her birinin bünyesinde, şu ya da bu şekilde bulabilirdik.)

Bu sorunu ele almış olan çoğu kişi, mirasların keyfî yeni düşünce yollarının, geleneksel bir biçimde meşru kaynaklarına sinkretistik veya eklektik olarak indirgenmesini ummamaktadır. Ancak kendi yaratıcı çıkış noktasından hareketle tüm gelenekler, kendi içlerindeki samimi diyalogu terketmeden, belki daha az yoğun bir biçimde, diyaloglarını diğer geleneklerin temsilcilerine de açabilirler: görüş alışverişi, tanınmayı bekleyen şeylere ortak tepki göstermek. Papalığın İkinci Vatikan Konsülüne, kendi iç diyalogları ile cedelleşirken seyretmeleri için diğer geleneklerin temsilcilerini çağırması ve onların yorumlarını dikkate alması bu bakımdan anlamlı bir jestti. Böylesine bir diyalogun gerçekleşmesi, birçok geleneğin ayakta kalmasını sağlamada olduğu kadar, gelenekleri daha geniş bir beşerî bağlamına yaymada da etkili olur; çünkü diyaloglar arası bir diyalogda ortaya atılması gerekli ortak sorular, gerçeklerden kopması istenmeyen her diyalogda dürüstçe ortaya atılması gerekli sorulardır.

İSLÂM'IN MODERNLİKTEKİ YERİ

Sınırlı bağlılıkları yok edecek moral bir vizyonun bulunmayışının her biri birer vicdan meselesi olan öteki Modern dünya sorunlarının çözümünde bir anahtar görevi üstleneceğini gördük; sadece yeni bir vizyonun yeni tür bir devamlılık getireceği kültürel geleneklerin yok oluşuna karşı bir anahtar değil, moral normların kendini hissettirmesine, yani pratik önceliklere gerek duyulan, doğal kaynaklar üzerindeki baskıya karşı da bir anahtar; sadece yeterli bir vizyonun geçici çareleri sabit ikilemler arasında donmaktan kurtaracağı ve yaratıcılığın baskı altına alınmadığı bir kitlesel kültüre duyulan bir gereksi-

nim için değil, yeterince açık ve anlaşılır olduğu takdirde gene moral bir vizyon tarafından zenginleşeceği ve keyfî ayarlamaların bulunmadığı bir sosyal plânlama için de bir anahtar. Ve, sözkonusu bu şeyin, nihaî bir yönelim için yürüttükleri mücadele ile birlikte düşünülebilen, Modern-öncesi büyük dinî miraslar olduğunu da gördük. Aslında, bu dinî mirasların böylesi bir vizyon verebileceklerini söyleyemeyiz: tüm dünya tarihinde kök salmış iyiye yorma (wishful thinking) ögesi, buna bellibaşlı bir engeldir. Ancak gelecekte kendilerine bağlanacak mensuplar mevcut olmasını istiyorlarsa, böyle yapmalıdırlar; eğer çağrıları olacaksa bu yüksek bir vizyona olmalıdır. Aksi takdirde aracı cemaatler gibi de olamazlar ve hatta kendi içlerindeki en yaratıcı diyalog bile sonuçta kaybolur.

Burada, İslâm'ın bir vizyon kaynağı olarak niteliğini tartışamayız; ama sunabileceği vizyonların hangi yollarla Modern insanlara etkili olabileceğini tartışabiliriz. Dinlerde görülen şu anki canlılık yeterli değildir. Din, ihtiyaç duyulan vizyonu sağlayabilmelidir.

Cemaat disiplininin yaratıcı bir biçimde tekrar formüle edilmesi ve cemaat miraslarının yeniden yorumlanması için Batının daha çok fırsatları olduğu doğrudur. Tüm insanlığın böyle bir yönde ilerlemesinde Batının önderlik yapması daha muhtemeldir. Ancak moral vizyonu oluşturma işi sadece Batıya bırakılamaz. Müslümanlar da üzerine düşeni yapmalıdır.

İslâm mirası, nisbeten kozmopolit bir çevrede ortaya atılmıştır ve bunun geleneksel, dünya çapındaki görünümü, müslümanların kozmopolitliğe ayak uydurmalarına yardımcı olacaktır, çünkü (daha birçok sınırlı dinî gelenekte olduğu gibi) yerel veya geçici kültürel formların aşılması için uğraşmak zorunda değildirler. Dahası, Modern-öncesi İslâm, herşeyiyle bir insanı ve toplumunu birlikte alma eğilimine sahipti—doğal ve kutsal bölümleri, insanın ruhu ve bedensel hayatı, dinî ve sosyal normlar arasında nisbeten küçük ayrımlar gözeterek. Tarımsallaşmış rutin bir hayata bağlı olmayan bir toplumda, böylesine bütünleştirici bir vizyonu korumak, eskiye nazaran daha zordur, ancak bu bile tek başına, hayatın hiçbir evresinin yeniden değerlendirme ve yeniden yorumlamadan kaçamadığı kaleidoskopik manzaraya süregiden bir anlam vermeye yeterlidir. Müslümanlar, vizyonlarının en çeşitli durumlarla bile alâkalı olduğunu görmelidirler.

Ama, İslâm'ın en büyük potansiyel yardımcısı, herhalde en başından beri İslâm'ın diyalogunda büyük bir yer tutan dürüst bir tarih anlayışıdır. Çünkü dinî bir geleneğin zaman içerisinde kurulduğunu ve her zaman bir tarih boyutunun olduğunu kabullenmek, ilmî araştırma ya da yeni manevî deneyimlerin ortaya çıkaracağı her çeşit yeniliği bünyesine alabilmeyi mümkün kılar. İmam Şâfiî Kur'ân'ı Hz. Muhammed'in hayatı ile tarihî bir etkileşim içerisinde oldukça somut bir biçimde anlamakta ısrar ettiğinde, Hz. Muhammed'in

kendi eserinde zaten var olan bir eğilimi geliştiriyordu. Bunu, tarihsel doğruluk pahasına yaptı, ama onun amacı bu değildi. Müslümanlar, çift-sesli İslâmî geçmiş yerine gerçeğin doğru bir görünümünü koymak için daha başka araştırmalar da yaptılar ve tüm dinî bilgilerin temelinde tarihsel gerçeklik ilkesinin yattığını hiçbir zaman inkâr etmediler.

Modernleşme yolundaki müslümanlar tarihsel gerçekliği, entellektüel düzeylerini küçümsedikleri önceki nesiller kadar ciddiye almadılar.[2] Bu başarısızlığın nedeni, Modern müslümanların çalışmalarında egemen olan kendini-tanımlama ve kendine-güven yolundaki yoğun baskılardır. Onlar, daha erken bir çağın parlak imajını lekeleyecek hiçbir türden şeyi kabullenmeye cesaret edememekteydiler. Ki bu imaj Modern Avrupalı hâkimiyetinin (Avrupalıların eskiden düşündükleri gibi) insanların doğasında yatmadığını göstermeye hizmet etmiştir. Daha doğrusu, Modern müslümanlar, sadakatlerinin odak noktasına yerleştirdikleri tarihsel İslâm'ın pratikte, onu kendisiyle özdeşleştirdikleri Rablerinin kemâlini olduğu gibi aksettirdiğini kabullenmiş gibiydiler. Ancak, eğer Allah'a itimadı yeterince güçlü olan müslümanlar varsa, ve bunlar, hakkın hatırı için, herşeyi ve hatta cemaatin prestijini veya dayanışmasını bile riske atmaya cesaret edebilirlerse, işte o zaman tarihsel gerçeklerle yüzyüze gelmeyi başarabilen ve bunların en acılarını bile kabullenebilen böylesi müslümanlar için, asıl teşvik unsuru İslâmî geleneğin ta kendisi olacaktır.

Kökü bundan daha derinlerde olan (ve muhtemelen başedilmesi daha zor olan) başka bir husus ise, en geç Mervanî zamanlarda başlatılan, İslâmî dogmaya yerleştirilen tarihsel imgedeki yetersizliklerdir. Şeriat-eksenli düşünen müslümanlar, hıristiyanların yakın zamanlara kadar oldukları gibi, tarihsel doğruluğa yönelik umutlarını suya düşüren ürkek bir literalizme bağlanmışlardır; çünkü literalizmi, inançlarına temel aldıkları genel önermelerden daha az kararlı olarak, olayların ayrıntısı için kullanmışlardır. Bu yüzden İmam Şâfiî'nin özenli çabalarına rağmen, İslâmî gelenek, Hz. Muhammed'in hayatının ve Kur'ân'ın kendisinin, o günün Araplarına verdiği zihinsel ufukların hepsini tanıyamamıştır ve Kur'ân'ın bile açıkça şahidi olduğu erken İran-Sâmi nübüvvet geleneğinin aslında İslâm'ın gelişmesine, yani şer'î hukukun vücuda gelmesine—ve hatta hadis rivayetlerinde göründüğü gibi, bizatihî Hz. Muhammed'in muhterem şahsiyetini tecessüm ettirmeye—olduğu kadar, bizatihî Kur'ân'ı aydınlatmaya, yani değişik bağlanmalarda ne demeye geldiğini göstermeye katkıda bulunduğu yönleri karanlık bırakmıştır.

---

2. H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*'ının son bölümünde (University of Chicago Press, 1947) yirminci yüzyıldaki Modernleşmiş müslümanların karakterize ettikleri, tarihî olguya karşı romantik kayıtsızlık tavrını bir nebze ayrıntılı bir şekilde tevsik etmiştir. Gibb, aynı zamanda, bu kasdî görmezden gelişin İslam'daki güçlü entellektüel ve manevî gelişme için ne denli tehlikeli olduğunu da göstermiştir.

Kur'ân'ın belirli sözlerinin Hz. Muhammed ve ashabı için taşıdığı anlam, İmam Şâfiî tarafından anlaşıldığı üzere, sadece linguistik kullanıma ve yerel âdetlere sıkı bir atıfta bulunarak değil, aynı zamanda, o devirdeki Araplara tarihsel olarak açık ahlâkî ve manevî imkânlar dizisine de atıfta bulunarak anlaşılmalıydı. Ki, İmam Şâfiî bu hususta yeterli bakış açısı sağlayamamıştı. Fakat bu yeni anlayış basitçi menfî olmamalıydı. Bu (bazı müslümanların öne sürdüğü gibi), şartları zaman ve mekân tarafından belirleniyor gibi gözüken ve dolayısıyla fenaya maruz olan tüm şeylerin kıymetinin hiçe indirileceğini ve ancak mutlak biçimde umumî ezelî gerçekliklerin hak mesajın kaynağı olarak soyutlanacağını öngörmeyecektir. Örnekler ve ilkeler, aynı veçhile vahye ait olarak kabul ve tesbit edilen olaylara karşı beşerî bir mukabele şeklinde görülecektir; keza—ilk kez onları husule getiren daha ileri vahyî tecrübenin sonucu olmasa da—daha geniş beşerî tecrübenin sonucu gelişen yeni bir anlayışa açık kalmalıdırlar. Ve keza, tüm güçlerini Kur'ânî metinde alıkoymalıdırlar. Pratikte, özel bir örnek veya emir, prensibin o eksende genel bir beyanından çok, vahyî olabilir, bir bireye daha tam bir güçle gelebilir; o halde, genel beyanın tersine dönmüş olmaktan ziyade, özel emirlerin ışığında anlaşılması ve hatta aşılması gerekli olabilir (ve bu, özel emir tamı tamına harfiyyen alınmasa bile, gerçek olabilir).

Kur'ân bir hırsızın ellerinin kesilmesini emrederken, böyle bir emir kalıcı bir şekilde beşerî hal üstüne bir yargı olarak durur—gerek hırsızlık fiilinde ve gerek ona acıyan veya kızan insanların tutkularında. Bu emir en ulvî ve en hissî anlarımızda da bize uyarabilir. "Demokratik erdemler" zamanında, Modern müslümanlar pratikte onu bir kenara koymalıdırlar. Bu, manen onların, aynı ilahî davete mukabele etmenin asıl cemaate açık olandan daha iyi bir yolunu bulmuş oldukları noktaya kadar haklılaştırılabilir. Yine de o, asla biz Modernlerin daha gelişmiş bir kültüre sahip olduğu şeklinde ukalaca bir güvenle değil; sosyal şartlar kemâle erdirilirse, hırsızların çalıp çırpmak için artık ciddi bir sebeplerinin olmayacağını öne süren, "kural"ı muallakta bırakan legalistik (ve tarihsel açıdan yanlış) bir güvenle de pek değil; ürperme ve korku içerisinde bir kenra konmalıdır. Bu aklîleştirmelerin her ikisi de Kur'ân tarafından vaz'edilen talebin içini boşaltır. Modernler (Hitler'in bize gösterdiği gibi), istediğimiz kadar nazik ve medenî gözükelim, dimağlarımızın eşiğinde ne denli ham ihtiraslar taşıdığımızı pekâlâ gösterebilirler; sözün özü, en nihayette, bizler geçmiş nesillerin zahirde en zaliminden bile pek o kadar farklı değiliz; Kur'ânî muhakemenin ışığında kendi tatbikatımızı sürekli gözden geçirmeye hazır olmalıyız.

Kur'ân'ın Hz. Muhammed'in kuşağında oynadığı rolün tüm tarihî perspektifte ne denli görülmesi gerekiyorsa, İslâm'ın İran-Sâmi mirasına, özelde yahudi geleneğine bağımlılığı da o denli samimiyetle ve yaratıcı bir biçimde görülmelidir. Gerek Hıristiyanlık ve gerek İslâm'ın manevî trajedilerinden

biri, ve belki bilhassa İslâm'ınki, kesinlikle yahudilerle faal ve canlı bir karşı karşıyalığı muhafazaya çalışma hatası olmuştur. Gerek Hıristiyanlık, gerek İslâm İbranî nebevî geleneğinden hareketle sunulan özelleşmiş gelişmeler şeklinde görülebilir. Aşırı bir basitleştirmeye kaçarak, redemptif (kurtarıcı), kreatif sevginin kaynakları aracılığıyla hayatları tahavvüle uğratan Hıristiyanlığı, peygamberlerin Allah'ın bitmez tükenmez mağfiretine dair vaadlerinden mülhem bir serüven olarak tanımlayabiliriz. (Bu serüvenin ne denli başarılı olduğu, başka bir soru). Benzer şekilde, nebevî görüşün kaynakları vasıtasıyla dünyanın sosyal nizamını tahavvüle uğratan İslâm'ı, peygamberlerin kayıtsız-şartsız mutlak adalet talebinden mülhem bir serüven olarak tanımlayabiliriz. Her bir serüven, daha eski İbranî geleneğinin her bir özel gelişimi, kesin bir ehemmiyeti haizdir, ama her biri İbranî peygamberlerde bulunmakta olan görüş ufkunun tüm menziliyle karşılaştırıldığında, bir anlamda, eksiktir.

Hıristiyanlar (çoğu şimdi tanındığı üzere) süreç içinde fazlasıyla kötü bir biçimde yanlış okusalar da, İbranice Kitab-ı Mukaddes'i en azından ellerinde bulundurma talihine sahip idiler. Fakat, daha da önemlisi, yahudilerin mevcudiyeti, duyarlılık sahibi hıristiyanlar arasında, tekrar, İbranî peygamberlere saygı duyan ama onları tamamen farklı bir şekilde anlayan ciddi insanlar için bir hatırlatıcı rolü oynamıştır. Ve yahudiler asıl İbranice metni okuyabildikleri için, tamamen görmezden gelinemezdiler. Zihnini açmak isteyen az sayıda hıristiyan için, yahudiler hıristiyanların uğrunda kendilerini feda edebildikleri değerlere delil teşkil etmiştir. İslâm'ın ilk dönemlerinde, yahudilerin varlığı (en azından din değiştirenler biçiminde), müslümanlar arasında çok üretken etkiler husule getirmiştir. Dışarıdaki birine müslümanların (Hz. Davud'un mücadelelerinin ve peygamberlerin Rableri ile muhatabiyetlerinin temelde beşerî bir dille anlatımını içeren) İbranî Kitab-ı Mukaddes'i reddetmesi ve İbranice'ye dair araştırmalara pek rağbet etmemeleri bir felâket gibi gözükse gerektir. Bu bakış açısından, o, hıristiyan âleminde onların mevcudiyetinin muvafıklığı görmezden gelinirken, o kadar çok yahudi birçok müslüman arasında olduğundan daha da şiddetli başka bir anlam yüklenen bir yolu seçtiğinde (veya bu yolu seçmeye zorlandığında), yani siyonizm doğduğunda husule gelen felâketlerin belki de en büyüğü olacaktı.

Son olarak, müslümanlar, içtenlikle daha sonraki, kemâle ermiş İslâm içindeki değişik maneviyat formlarının bizatihî Kur'ân'la ve yekdiğeriyle olan karmaşık ilişkileriyle yüzyüze gelmelidirler. Özellikle de, şeriat-eksenli düşünen kesimin ve tasavvuf ehlinin maneviyatı için bu geçerlidir. Cüneyd ve Gazâlî ve İbn Arabî gibi düşünürler, bu meseleleri ortaya attılar, ama geleceğin müslüman ilahiyatçıları onları daha da ileri bir adıma ulaştırmalıdır. Bu ilahiyatçılar sosyal münasebetler için bir yol gösterici olarak, müslümanların Kur'ân'a muhatabiyetlerini yenilerken, aynı zamanda içedönük hayatın bir

vasıtası olarak yine müslümanların Kur'ânî tecrübesini anlama ve yenileme yolunda yeni usuller bulmalıdırlar.

Şayet İslâmî mirasın gerçeklikleri ile—iyi ya da kötü, tarihî işleyişi, sunduğu manevî imkânlar kadar, yine sunduğu problemler ile—içtenlikle yüzyüze gelinirse, o zaman bir miras olarak İslâm, Modern krizlerde esnek bir şekilde hizmet görmeye pekâlâ muktedir olabilir. Tarihleriyle bu şekilde yüzyüze gelmek zamanımızın kültürel kaymalarının üstesinden gelmek ve yazılı kitle kültürünün ortasında yaratıcılık için bir temel, ama "demokratik erdemler"le tutarlı, lâkin onu aşacak düzeyde bir temel temin etmek noktasında, muhtemelen—diğerlerine olduğu gibi—müslümanlara da yardımcı olabilir. Daha genel olarak, bu, İslâm'ın modern manevî görüş ihtiyacını, teknikalistik bir dünyada beşerî bilincin yaratıcı bir aydınlanma ihtiyacını ifa etmeye de muktedir olduğunu gösterebilir.

Birisi Hindistan Birliği müslümanlarınınki gibi bir durumda, yer edinen müslümanların böyle bir teşebbüste öncü rol oynayabileceğini öngörebilecektir. Bölünmeden beri, oradaki müslümanlar—Pakistan'ın her iki yakasındaki müslümanlardan daha çok sayıda bile olsa—nüfusun sadece yüzde on veya onbirini oluşturan dağınık bir azınlık; çoğu kısımlarda, geleneksel olarak kentli ve ayrıcalıklı statüde olan ve (nüfusun tamamının aynı çizgiye ilerlemesi için eşitlikçi ilkeler uygulanmaya konuldukça) kaçınılmaz bir şekilde zayıflatılmakta bulunan bir azınlık teşkil etmişlerdir. Hindistan Birliği'nin müslümanları, kendilerini, bir millî devletin sınırları içerisinde, tüm müslümanların geniş çapta dünya içindeki gerçekliğini kavradıkları bir konumda buldular—çünkü dünya müslümanları aynı veçhile, kontrol edemedikleri bir dünya toplumunda dağınık bir azınlık teşkil ediyorlar. Hindistan Birliği'ndeki birçok müslüman vuku bulan şeyleri kabullenmeye karşı gücenmiş ve isteksiz olmuşlardır. Bu yüzden, Dekkan'daki eski Haydarabad devletinde, bağımsızlığa kadar, ufacık bir müslüman azınlık geniş bir hindu çoğunluğa hükmetmişti; bu müslümanlar şimdi iktidarda bulunan hindu-hâkimiyetindeki seçilmiş hükûmetlere karşı ayrıma tâbi tutulduklarını hissediyorlar. Kimi zamanlar, gerçekte, bir memur kendi kastının üyelerini kayırır ve müslümanlar gibi bir azınlık bunun acısını çeker; fakat müslümanlar çoğu kez, gerçekten —Hindistan'ın bağımsızlığından sonra— "eşitlik"i sadece müslüman ve hindu cemaatlerin, genel nüfus içinde nisbî sayıları ne olursa olsun, hükûmette eşit oranda temsil edilmesi anlamında kabul etmeye istekli bulunan bir zihniyeti yansıtmakla suçlanırlar. Böylesi fazladan bir komünalizm, çok-dinli bir toplumda İslâm'ın muvafakatini keşfetme yönündeki yeni fırsatlara herhangi bir yaratıcı mukabelede bulunmayı güçleştiriyor olmalıdır. Diğer taraftan, Hindistan Birliği'ndeki bazı müslümanlar o denli uzlaşmaktaydılar ki, onların İslâm'ı müphem tâbiiyet duygularını süsleyen bir geleneksellik cilâsından pek fazla birşey değildi. Fakat, Hindistan Birliği'nde olası en yüksek düzeydeki

meydan okumalarla yüz yüze gelmeye cidden teşebbüs eden bazı müslümanlar da vardı. Bu müslümanlar büyük bir fırsat kazandılar.

Gerçekte İslâm mirasının burada benim beklediğim türden bir kıymet takdirine konu edilmesini ummak yersiz düşebilir. Fakat, böyle birşey vâki olabilirse —yani, eğer İslâm Modern bilinci aydınlatmak üzere semeredar bir vizyon teminine muktedir olduğunu gösterebilirse—o zaman, sadece müslümanlar değil, tüm insanlık sonuç olarak bir imkân sahibi olacaktır; herhangi bir dinî geleneği münhasıran veya hatta militanca reddedenler olsa bile. Bu sadece onların müslümanlarla bir arada yaşamanın yolunu bulmaları gerektiğinden değil, aynı zamanda insanlığın herhangi bir kesiminin nihaî taahhüdlerini değerlendirirken başka her kesim tarafından kaale alınması gerektiğinden dolayıdır. Cihad, meselâ tatlılık ve yumuşaklık içerisinde yorumlansa bile, bu, tüm ilgili olanlar için, nihaî olarak, onun tazammunları ile daha tam bir yüzleşmeden daha kötü halde olabilir. Çünkü eğer gerçekte cihad, o kadar çok müslüman neslin en iyi şekilde mukabelede bulunma gayretinde oldukları yere, Kur'ânî davetin tam merkezine o denli yakın görünürse, o zaman, insanlık durumuna dair hakikati aramaya cesaret edenlerin hiçbiri ona o denli yumuşak bir nazarla bakamayacaktır; bizatihî müslümanlar kendilerinin onun anlamını keşfetme vazifelerini ihmal etseler bile.

Fakat yakın geleceğin müslümanları, miraslarının en derin tazammunları aracılığıyla iş görürken pekâlâ akla-hayale gelmedik bir şekilde başarıya ulaşsalar bile tanımlanabilir bir kurumsal gelenek olarak İslâm sonsuza dek devam etmeyebilir. Bir dinî mirasın diğer tüm mirasçıları gibi, müslümanlar için de geleceğe dair yaratıcı bir vizyonun —bu vizyon müteâl hakikate bağlılığın yenilenmesi üzerine kurulu olsun ya da olmasın— mirasın korunmasına veya geliştirilmesine ne denli bağımlı olacağı; ve iyimser düşüncenin ve hatta bu mirasın empoze ediyor gibi göründüğü hakikatın büyük (ama kısmî) formülasyonlarının engelleyici etkilerinden kaçmaya ne denli bağımlı olacağı, gündemde kalan bir sorudur. Muhtemeldir ki, en sonunda İslâm (halihazırda, bazı alanlarda Hıristiyanlık için sözkonusu olduğu üzere), çağrısının içinde massedildiği büyük "seküler" edebiyat aracılığıyla en yaratıcı hamlesine sahip olduğunu gösterecek ve bu insanların bir zamanlar müslüman olduklarını unutmalarından çok sonraları bile, mirasçıları arasında gizli bir maya gibi hareket edecektir. Fars şiiri, fıkhın veya kelâmın tezleri kadar kısa bir sürede ölmeyecektir. Ve Fars şiiri, en sonunda Farslılaşmış ruh tarafından, ve dolayısıyla İslâm tarafından biçimlendirilmiş bir dil kullananlar arasında olduğu kadar, her yerde de birşeyler sunmaya muktedir olduğunu ispatlayabilir.

DAHA İLERİ OKUMALAR İÇİN SEÇİLMİŞ BİBLİYOGRAFYA

1500'den beri İran üzerine:

Bertold Spuler, ed., *Geschichte der Islamischen Länder*, 3. cilt, *Neuzeit* (E. J. Brill, Leiden, 1959). Siyasî gelişmelere dair kısa bir özet.

Ann K. S. Lambton, *Landlord and Peasant in Persia* (yukarıya bkz.) Esasen bu dönem üzerine.

Tezkirâtü'l-Mulûk, Çev. Vladimir Minorsky (E.J.W. Gibb Memorial, Londra, 1943). Safevî idaresinin ilham kaynağı hükmündeki el kitabının edisyonu ve yorumu; Minorsky Safevî dönemi ve Safevîlerden hemen önceki dönem hakkında birkaç önemli monografik çalışma yapmıştır.

Roger Savory erken Safevî dönemindeki gelişmeleri çalışmıştır; onun dergi makaleleri *Index Islamicus* vasıtasıyla izlenebilir.

Peter Avery, *Modern Iran* (Ernest Benn, Londra, 1965). Siyasî bir anlatı.

Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-9* (Cambridge University Press, 1910). İngilizlere hadiselere bir Farslı gözüyle bakma imkânı veren mutena bir teşebbüstür ve hâlâ bir Batı dilinde yazılmış temel bir çalışma hükmündedir. Kitap, kısmen William Morgan Shuster tarafından, *The Strangling of Persia*'da sürdürülmüştür (Century, New York, 1912). Shuster 1911'de Fars diyarında Amerikan genel hazinedarı olarak bizatihî yaşadığı tecrübeyi biraz kızgınlıkla tanımlıyor.

Amin Banani, *The Modernization of Iran, 1921-41* (Stanford University Press, 1961).

Leonard Binder, *Iran: Political Development in a Changing Society* (University of California Press, 1962). Teknik Çağdaki düşük-yatırım ülkelerine açık belirli alternatiflere dair temel bir siyasal-bilim analizi üzerine bina edilen, özellikle Rıza Şah'tan bu yana, siyasî kurumları tahlil eden nüfuz edici bir çalışma.

1500'den beri Hindistan üzerine:

The Cambridge History of India [1922-53]. Anıtsal, ama eski ve bir İngiliz emperyal bakış açısından yapılmış bir çalışma. Daha kısa bir genel inceleme için bkz. *The Oxford History of India*, üçüncü ed., ed. T. G. Percival Spear (Oxford University Press, 1958); modern bölüm Vincent Smith'in ilk versiyonundan hareketle yeniden yazılmıştır.

S. M. Ikram, *History of Muslim Civilization in India and Pakistan* (Star Book Depot, Lahor, 1962). Sorumluluğunu bilen bir müslüman bakış açısından yazılmış zekice bir çalışma. K. M. Panikhar'ın Hint birliğini vurgulayan *A Survey of Indian History* (Asia Publishing House, Bombay, 1947) tarafından yapılan zihin uyandırıcı kısa çalışmasıyla tamamlanmaktadır.

Ram P. Tripathi, *The Rise and Fall of the Mughal Empire* (Central Book Depot, Allahabad, 1956). Hint-Timur tarihine dair güzel bir çalışma. S. M. Edwardes ve H.L.O. Garrett'in kapsamlı (ama salt siyasî değil) lâkin eski yanlış anlayışlara bağımlı ve sıkıcı eseri *Mughal Rule in India* (Oxford University Press, 1930)'dan, yorumları itibarıyla, daha tatminkârdır.

İrfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India 1556-1707* (Asia Publishing House, Bombay, 1963). Revizyonist bir çalışma. William H. Moreland'ın *The Agrarian System of Moslem India* (W. Heffer, Cambridge, 1929) adlı eseriyle mukayese edilebilir.

Bâbur, *Bâbur-Nâmah (Memoirs)* [Bâburnâme], çev. Annette S. Beveridge (Luzac, Londra, 1922) veya John Leyden ve William Erskine, gözden geçiren Lucas King (Oxford University Press, 1921): meşhur otobiyografi, Türkî edebiyata ve Hindistan'daki müslümanların tavırlarına dair anıtsal bir eser.

Ebulfezl, *Akbar-Nâmah* [Ekbernâme]: tarihsel kısımları (Ekber ve ataları) H. Beveridge tarafından üç cilt içinde çevrilmiştir (Asiatic Society of Bengal, Kalküta, 1907, 1912, 1939); ve devlet ve toplumun tarifi (*A'în-e Akbar* [Â'în-i Ekber]) H. Blochmann ve H. Jarrett tarafından çevrilmiştir (Asiatic Society of Bengal, Kalküta, 1873-94). I. cilt D.C. Philott tarafından, II.-III. ciltler J. Sarkâr tarafından gözden geçirilmiştir (Asiatic Society of Bengal, Kalküta, 1939-49). (Daha eski çeviriler teknik sarahat istiyorlar). Hint-Timur hayatının daha seküler veçhelerine dair en iyi giriş.

Murray T. Titus, *Islam in India and Pakistan* (Y.M.C.A. Publishing House, Kalküta, 1959); *Indian Islam*'ın [1929] gözden geçirilmiş hali.) Tarihî, sosyal ve dinî gerçeklerin kullanışlı bir özeti; imlâ yanlışlıkları ve sair hatalarla mâluldür.

Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India, a Social Analysis*, ikinci ed. (Gollancz, Londra, 1946). En başta dinî hareketlerin tarihi, ve bir hıristiyan tarafından Marksist bir bakış açısından yapılmış din sosyolojisi çalışması mahiyetinde; Smith'in bakış açısının çoğu unsuru redde uğramıştır; ama ele aldığı olgular itibarıyla güçlü bir çalışmadır ve onu aşan bir çalışma henüz yayınlanmış değildir.

Akshayakumar R. Desai, *The Social Background of Indian Nationalism* (Oxford University Press, 1948). Daha genel bir bakış açısından hem hindu, hem müslüman tarihini içeren, kapsamlı ve kavrayıcı bir çalışma.

1500'den itibaren Osmanlı imparatorluğu ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemi üzerine:

Edward S. Creasy, *History of the Ottoman Turks* [1854] gözden geçirilmiş edisyon (Richard Bentley, Londra, 1878; yeniden basım Khayat's, Beyrut, 1961). 1400'ler civarından 1800'ler civarına kadarki siyasî olaylara dair en kullanışlı tek ciltlik kronoloji; J. von Hammer-Purgstal'ın Türk vak'anüvislerden hareketle yazdığı [1827-35] anıtsal bir özet mahiyetindeki *Geschichte des Osmanischen Reiches*'ı üzerine kuruludur; Fransızca çevirisi güvenilir değildir.

Leften S. Stavrianos, *The Balkans since 1453* (Rinehart, New York, 1958). Osmanlı tarihine dair açık ve muhtasar bir mütalaa ihtiva eder.

H.A.R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*; cilt I, *Islamic Society in the Eighteenth Century*, 1. ve 2. kısımlar (Oxford University Press, 1950). Onsekizinci yüzyılın sonundan evvelki Osmanlı kurumları ve toplumuna dair temel çalışma; esasen onaltıncı yüzyılın kurumlarının en iyi takdimi olarak kalmış bulunan, Albert Howe Lybyer'e ait *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*'ının (Harvard University Press, 1913) yerini almıştır. Daha yeni malumat kaynaklarının getirdiği bilgilerle, Gibb ve Bowen'ın eserinin temel faraziyelerinden bir kısmı yeniden değerlendirilmelidir.

Fernand Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéan à l'époque de Philippe II* [1949], ikinci ed. (A. Colin, Paris, 1966). Onaltıncı yüzyılda Osmanlıların Avrupaî çevresinin anlaşılması için merkezî önemi haizdir.

E.J.W. Gibb, *A History of Ottoman Poetry*, altı cilt (Luzac, Londra, 1900-9). Tüm kültürel hayata yönelik bir bakış açısı veren çok ciltli bir inceleme.

Alessia Bombaci, *Storia della Letteratura Turca* (Nuova Accademia, Milano, 1956); Fransızca'ya çev. I. Mélikoff (C. Klincksieck, Paris, 1968). Mükemmel bir tek-ciltlik çalışma.

Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey* (Oxford University Press, 1961). Ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda (batı) Türk hayatının entellektüel ve sosyal boyutlarına dair mükemmel bir tarihsel çalışma.

Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, (Princeton University Press, 1962). Ondokuzuncu yüzyıl entellektüel hareketlerine dair en iyi giriş.

Ziya Gök-Alp [Seçilmiş Yazıları], *Turkish Nationalism and Western Civilization* olarak çev. Niyazi Berkes (George Allen and Unwin, Londra, 1959). Bu önemli Türk Modernistin düşüncesinin anahatları.

Mustafa Kemal (Atatürk), *Speech delivered by Ghazi Mustapha Kemal* (Koehler, Leipzig, 1929). Atatürk'ün partisine sunduğu, 1919'da başlayan millî mücadeleyi onun gözüyle yorumlayan uzun *Nutuk*'un zayıf (ve sansürlü) bir resmî çevirisi.

1500'den itibaren kuzey müslümanları üzerine:

(Maveraünnehr ve Volga havzaları ve daha doğrusunun müslümanları hakkındaki en temel malzemeler çoğunlukla Rusça'dır ve burada listeye alınmamışlardır.)

Emanuel Sarkisyanz, *Geschichte der orientalischen Völker Russlands bis 1517* (Oldenbourg, Münih, 1961). Ansiklopedik, esasen siyasî bir inceleme.

V.V. Barthold ve Zeki Velidi Togan yirminci yüzyıl-öncesine dair, Türk ve Batı dillerinde mevcut çok sayıda değerli çalışma yapmışlardır. Owen Lattimore daha doğulu müslümanları çalışmıştır.

Mary Holdsworth, *Turkestan in the Nineteenth Century* (Central Asian Research Centre, Londra, 1959). Kısa ama yararlı bir giriş.

Serge A. Zenkovsky, *Pan-Turkism and Islam in Russia* (Harvard University Press, 1960). Yirminci yüzyılın başlarına yaptığı vurguyla birlikte, Devrim boyunca Rus hâkimiyeti zamanından itibaren imparatorluğun müslümanlarının sosyal ve entellektüel gelişimini ele alan kapsamlı bir tarihsel çalışma; İslâmî şeylerin görmezden gelinmesi, ondokuzuncu yüzyıl klişeleri, ve bir Rus milliyetçiliği özrü arzetme gibi hallerle mâluldür; düzeltilmesi gerekiyor.

Alexandre Bennigsen ve Chantal Lemercier-Quelquejay, *Les mouvements nationaux chez les musulmans de Russie: I: le 'Sultangaliévisme' au Tatarstan* (Mouton, the Hague, 1960). Devrim esnasında Volga Tatarları üzeri-

ne, 1917-öncesi arkaplanı da ele alan ilmî bir çalışma, Zenkovsky'den daha ilmî ve kavrayışlı. Bennigsen'in diğer çalışmaları da önemlidir, aşağıdaki dahil:

Alexandre Bennigsen ve Chantal Lemercier-Quelquejay, *Islam in the Soviet Union* (F.A. Praeger, New York, 1967). Son bir inceleme.

Vincent Montel, *Les musulmans soviétiques*, (Editions du Seuil, Paris, 1957). Müslümanlara sempatik bakan, bilgilenilebilir bir çalışma.

Baymirza Hayit, *Turkestan in XX. Jahrhundert* (Leske, Darmstadt, 1956). Maveraünnehr havzası ve Bozkıra dair, özellikle Ruslaştırmaya dair ayrıntılı bir tarihsel çalışma; Rusları olası en kötü yere koyuyor olsa da önemli, —daha evvelki dönemlere dair bilgileri geniş ve yumuşak bir yaklaşımı benimseyen Alexander G. Park'm *Bolshevizm and Turkestan 1917-27* adlı kitabıyla düzeltilecektir. (Columbia University Press, New York, 1957).

Edward Allworth, ed., *Central Asia: A Century of Russian Rule* (Columbia University Press, 1967). Rus etkisi altındaki değişmeleri inceleyen denemelerin derlemesi.

1500'den beri Arap toprakları üzerine:

(Yirminci yüzyıl-öncesi tarih için, Osmanlı imparatorluğuna ilişkin referanslar uygun düşmektedir.)

Peter M. Holt, *Egypt and the Fertile Crescent 1516-1922: A Political History* (Cornell University Press, 1966). Derin bir bakış açısı sunmadan bazı siyasî olayları ele alan bir çalışma).

Nevill Barbour, ed., *A Survey of North West Africa (The Maghrib)*, ikinci ed., (Oxford University Press, 1962). Çağdaş döneme genel bir giriş.

Royal Institute of International Affairs, *The Middle East: A Political Economic Survey*, üçüncü ed., (Oxford University Press, 1958). Hâlâ yararlı bir genel giriş.

Hisham B. Sharabi, *A Handbook on the Contemporary Middle East: Sectional Introductions with Annotated Bibliographies* (Georgetown University, Washington, 1956). Bilhassa doğu Arapları —Türkiye ve İran dahil— üzerine, siyaset, toplum ve iktisada dair hâlâ yararlı bir bibliyografi.

Edward Atiyah, *The Arabs: The Origins, Present Conditions, and Prospects of the Arab World* (Penguin Books, 1955). Bu kısa kitabın orta kısmı ılımlı bir Arap bakış açısından ondokuzuncu ve bilhassa yirminci yüzyıl Arap tarihini ortaya koyar; son bölüm kötü biçimde günü geçmiş durumdadır.

Charles Issawi, ed., *The Economic History of the Middle East 1800-1914* (University of Chicago Press, 1966.) Orta Doğu itibarıyla Anadolu'yu ve doğu Arap topraklarını kasdetmektedir. Avrupalı yayılmasını gösteren muhtasar kaynakların bir derlemesi.

William R. Polk, *The Opening of South Lebanon 1788-1840: A Study of the Impact of the West on the Middle East* (Harvard University Press, 1963). Bir köy üzerindeki etkileri inceliyor.

Gabriel Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times* (Israel Oriental Society, Kudüs, 1964). Loncalar üzerindeki etkileri çalışıyor.

Jacques Berque, *Les Arabes d'hier à demain* (Editions du Seuil, Paris, 1960); Jean Steward tarafından *The Arabs: Their History and Future* olarak tercüme edildi (Faber and Faber, Londra, 1964). Mirasları ve arzuları arasında, Arapların hâlihazır manevî/ahlâkî konumunu duyarlı ve incelikli biçimde yorumlayan uzun, güzel bir deneme.

Morroe Berger, *The Arab World Today* (Doubleday, New York, 1962). Aile hayatından iktisada ve siyasete, Mısır ve Bereketli Hilâl'deki sosyal kalıpların mâkul ve incelikli biçimde çalışıldığı bir eser.

Taha Hussein [Hüseyin], *The Future of Culture in Egypt* [1938], çev. Sidney Glazer (Amer. Council of Learned Societes, Washington, 1954). Mısır eğitiminin, 1938'deki eğitimle ilgili problemlerin önde gelen edebiyatçı ve müstakbel bir bakan tarafından, uzağı-gören bir biçimde tahlili.

William R. Polk, David M. Stamler, ve Edmund Asfour, *Backdrop to Tragedy: The Struggle for Palestine* (Beacon Press, Boston, 1957). Siyonistler ve Araplar arasındaki ihtilafın kompoze bir mütalaası; sonuçları hâlâ geçerli gibi gözüküyor.

Modern zamanlarda müslüman düşüncesi üzerine:

Hamilton A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (University of Chicago Press, 1947). Modern müslümanların entellektüel açıdan yüzyüze oldukları dinî ikilemleri, bilhassa 1939 Savaşına kadar, çözmeye çalıştıkları birkaç çizginin kısa ve ustaca bir tahlili.

Wilfred C. Smith, *Islam in Modern History* (Princeton University Press, 1957). Modern müslümanların, bilhassa İkinci Dünya Savaşı-sonrası değişik siyasî ve sosyal bağlamlarında Arapların, Türklerin, Pakistanlı ve Hintlilerin İslâm'la ne yapıp ettiklerine dair düşünceli ve nüfuz edici bir yorum.

C.A.O. van Nieuwenhuijze, *Aspects of Islam in Post-Colonial Indonesia: Five Essays* (van Hoeve, The Hague, 1958). Müslüman dinî durumları ve

düşünceleri üzerine raporlar ve yorum; Endonezya için, Smith'in eserine ilave mahiyetinde görülebilir.

Gustave E. von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (University of California Press, 1962). Klasik Arap İslâm'ı ve İslâmîleşmiş kültür perspektifinde; modern Arapların kendi imajlarını modern Batı tarafından sunulan değişik kültürel, siyasî ve sosyal meydan okumalarla telif etme teşebbüslerini ele alır.

Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939* (Oxford University Press, 1962). Müslüman ve hıristiyan, birkaç dinî ve sosyal reformcu kuşağının sıkı, zengin kavrayışlı, ve ayrıntılı bir analizi.

Leonard Binder, *The Ideological Revolution in the Middle East* (Wiley, New York, 1964). Sofistike bir siyaset sosyolojisi bakış açısından, bir ideolojik baz olarak İslâm'dan milliyetçiliğe geçişi ve doğu Arapları arasında savaş-sonrası siyasî düşünüşü tahlil ediyor.

Muhammed Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Oxford University Press, 1934; yeniden basım Muhammed Ashraf, Lahor, 1962). İkbal'in düşüncelerini anlamak için en iyi başlangıç noktası.

İsmail R. A. el-Fârukî, *Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of Its Dominant Ideas* (McGill University Press, 1967). Modernist bir Arap müslüman tarafından, provokatif bir analiz.

Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (George Allen and Unwin, Londra, 1966). Modernist bir sûfî-yönelimli Farisî müslüman tarafından, bugünkü İslâm'ın bir yorumu.

Fazlur Rahman, *Islam* (Holt, Rinehart and Winston, New York, 1966). İslâm'ın gelişimine dair, Hamilton A. R. Gibb'in *Mohammedanism*'i ile kıyaslanacak düzeyde tarihsel bir inceleme olsa da, teslim edilmelidir ki, yorum-ağırlıklı bir eserdir; yazarı Modernist bir Pakistanlı müslümandır.

(NOT: Genel eserler cilt I'in Bibliyografyasında sunulmuştur.)

HARİTALAR İÇİN TÜRKÇELEŞTİRME KILAVUZU

Aegean Sea - Ege Denizi
Aleppo - Halep
Alexandria - İskenderiye
Algeria - Cezayir
Aqqoyunlu - Akkoyunlular
Arabian Sea - Umman Denizi
Aral Sea - Aral Gölü
Ardabîl - Erdebil
Astarâbâd - Esterâbâd
Atlantic Ocean - Atlas Okyanusu
Awadh - Avad
Aydhab - Eyzâb
Baghdad - Bağdad
Balûchîs - Belucîler
Basrah - Basra
Basrah - Basra
Bay of Bengal - Bengal Körfezi
Beylik of Tunis - Tunus Beyliği
Black Sea - Karadeniz
Bosnia - Bosna
Cairo - Kahire
Caspian Sea - Hazar Denizi
Ceylon - Seylan
Chaldiran - Çaldıran
Cherkes - Çerkes
Conquered by Uman - Umman tarafından fethedildi
Crete - Girit
Crimean Khanate - Kırım Hanlığı
Cyprus - Kıbrıs
Damascus - Dımaşk (Şam)
Darband - Derbend
Egypt - Mısır
Euphrates - Fırat
Ganjah - Gence
Georgia - Gürcistan
Ghalzây Afghans - Galzay Afganları
Greater Khanate of Nogay - Büyük Nogay Hanlığı
Gulf of Aden - Aden Körfezi
Harât - Herat
Hyderabad - Haydarabad
Indian Ocean - Atlas Okyanusu
Jalâyiri Sultanate - Celayirî Sultanlığı
Jaxartes - Siriderya N.
Jerusalem - Kudüs
Jiddah - Cidde
Kazakhs - Kazaklar
Khanate of Khokand - Hokand Hanlığı
Khivah - Hîve
Khokand - Hokand
Kingdom of Muhammed Ali - Muhammed Ali'nin Krallığı

Kirkûk - Kerkük
Kirmanshah - Kirmanşah
Kîsh - Kîş
Kosovo - Kosova
Lesser Nogay - Küçük Nogay
Macao - Makao
Malacca - Malakka
Mashhad - Meşhed
Mediterranean Sea - Akdeniz
Morea - Mora
Mozambique - Mozambik
Muscovy - Moskof Prensliği
Mysore - Mizor
Nakhjavân - Nahcıvan
Naples - Napoli
Nicopolis - Niğbolu
North Sea - Kuzey Denizi
Ottoman Empire - Osmanlı İmp.
Oxus - Amuderya N.
Ozbeks - Özbekler
Pamir Mountains - Pamir Dağları
Pashalik of Tripoli - Trablus Paşalığı
Philippine Sea - Filipin Denizi
Poland - Lehistan
Qaraqoyunlu - Karakoyunlular
Qazvin - Kazvin
Qum - Kum
Rasht - Reşt
Raysût - Reysût
Red Sea - Kızıl Deniz
Rhodes - Rodos
Rome - Roma
Sabzavâr - Sebzevâr
Safavi conquest - Safevî fethi
Salonike - Selânik
Samarqand - Semerkand
Sarbidars - Serbedârs
Sea of Azov - Azak Denizi
Serbia - Sırbistan
Shâm - Şam
Shamakhî - Şemahî
Sharifian Emp. - Şerifî İmp.
Shiraz - Şiraz
Sindh - Sind
South China Sea - Güney Çin Denizi
Sultâniyah - Sultaniye
Tabrîz - Tebriz
Tashkent - Taşkent
Tripolitania - Trablusgarp
Tunis - Tunus
Turkmans - Türkmenler
Uzbeks - Özbekler
Venice - Venedik
Vienna - Viyana
Wahhâbis - Vehhâbîler
Wallachia - Eflâk
Yazd - Yezd
Zanzibar - Zengibar

KARMA İNDEKS



İSLÂM'IN SERÜVENİ / M.G.S. HODGSON

M.G.S. Hodgson, Türkiye'de pek tanınmayan; ama birçok ülkede İslâmiyat'la ilgili etüdlerde otorite kabul edilen bir bilim adamıdır. Bilhassa çevirisini sunduğumuz üç ciltlik The Venture of Islam'ı önemli bir kaynak eser olarak kabul edilmekte; dahası "modern bir klasik" diye tanımlanmaktadır. Bu dev eserde, yazar, İslâm toplumunu, tarihini, bilimini, kültür ve medeniyetini, doğuşundan tâ 20. yüzyılın ortalarına kadar irdeliyor. 19. asrın oryantalist şartlanmalarını çoğu kez eleştiren geniş-ufuklu bir İslâmiyatçı olarak, önümüze, sosyal hayattan ekonomiye, felsefeden mimariye, edebiyattan şer'î ilimlere kadar uzanan derin, zengin, çok-boyutlu bir perspektif sunuyor. Yayınevimiz, tercümesi ve yayına hazırlanması üç buçuk yıllık titiz bir çaba gerektiren bu dev eserin Türkçe neşrini üstlenirken, düşünce hayatımıza çok ciddi bir katkı sunmakta; kütüphanelerimizin çok önemli bir eksikliğini gidermektedir.



ISBN 975-355-054-5 (Tkm. No)

ISBN 975-355-057-X (3. cilt)